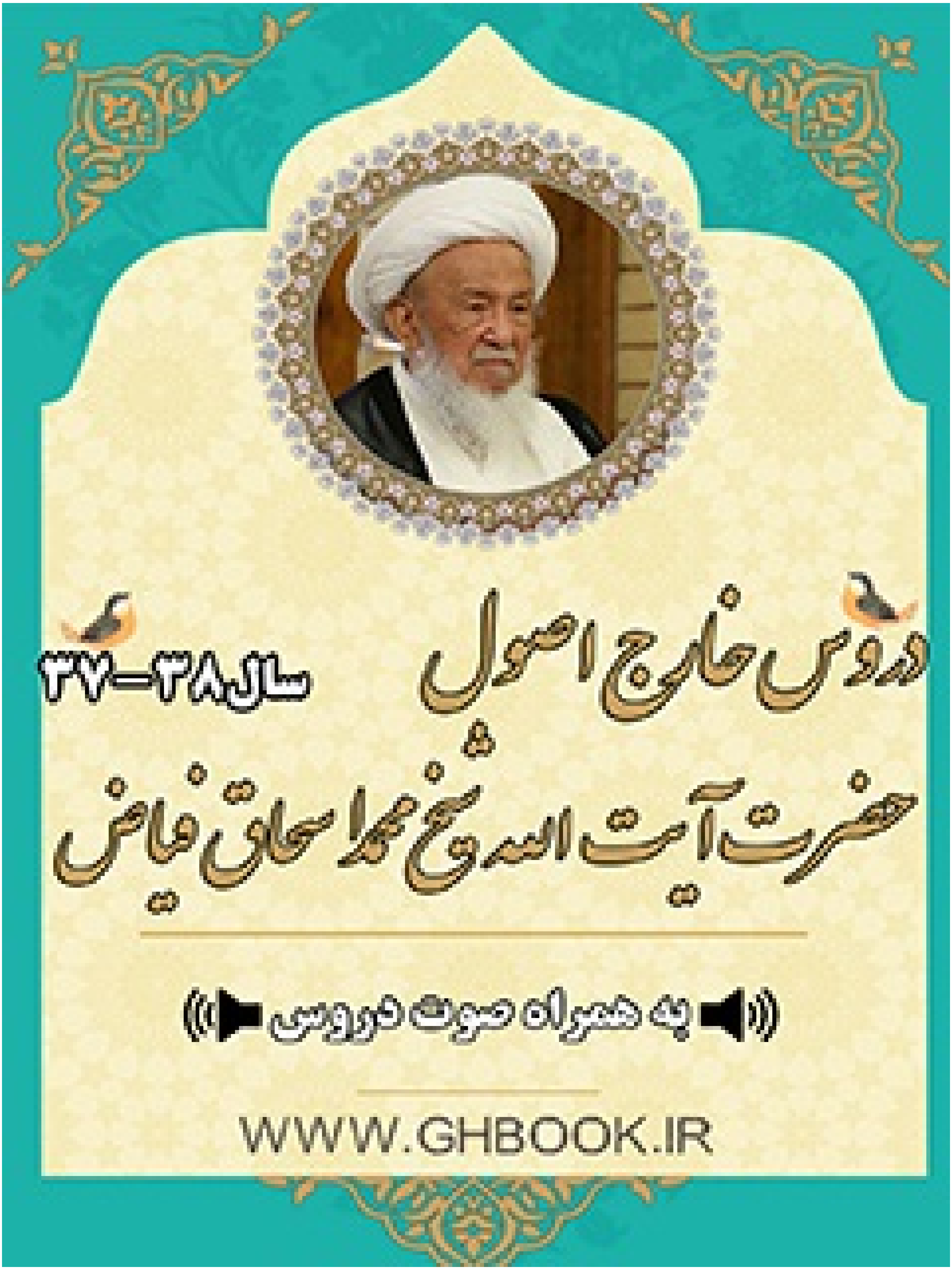


دروس خارج اصول
سال ۳۷-۳۸
حضرت آیت الله شیخ محمد اسحاق فیاض
به همراه صوت دروس
WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ محمداسحاق فیاض ۳۸-۳۷

کاتب:

آیت الله شیخ محمد اسحاق فیاض

نشرت فی الطباعهٔ:

سایت مدرسه فقاهت

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ محمداسحاق فیاض۳۸-۳۷

اشاره

سرشناسه:فیاض، محمداسحاق ۱۹۳۰

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ محمداسحاق الفیاض۳۸-۳۷/محمداسحاق فیاض.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

أدله حجیه خبر الواحد ____ آیه النفر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجیه خبر الواحد ____ آیه النفر

کان الکلام فی آیه النفر وهل تدل علی حجیه خبر الواحد (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) (۱) وتمامیه الاستدلال بهذه الآیه المبارکه تتوقف علی مجموعه من المقدمات:

المقدمه الأولی: دلاله الآیه المبارکه علی وجوب الحذر لأنها إذا دلت علی وجوب الحذر فهو یدل علی أن إنذار المنذر حجه وهذا معناه حجیه خبر الواحد، ولکن دلاله الآیه المبارکه علی وجوب الحذر تتوقف علی أمور:

الأمر الأول: أن کلمه لعل الوارده فی هذه الآیه الکریمه لیس بمعناها اللغوی العرفی وهو الترجی إذ یستحیل وجود هذا المعنی فی ذاته تبارک وتعالی، فلا محاله یکون المراد من کلمه لعل أنها تدل علی محبوبیه مدخولها أی أن الحذر محبوب لله تعالی فإذا کان محبوبا لله تعالی فهو واجب للملازمه بینهما.

الأمر الثانی: أن الحذر غایه للإنذار والإنذار واجب وغایه الواجب أولی بالوجوب، ثم أن الحذر لو لم یجب لکان وجوب الإنذار لغوا وقد تقدم الکلام فی هذه الوجوه وناقشنا فی جمیعها تماما علی تفصیل تقدم.

المقدمه الثانیه: أن الآیه المبارکه تدل علی أن الحذر مترتب علی عنوان الإنذار بدون أی قید آخر وتدل علی ذلک أیضا أمور:

الأمر الأول: ان مقتضى إطلاق الآيه المباركه (وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) أن الحذر مترتب على إنذار المنذر بعنوانه لا بعنوان أنه مفيد للعلم بالواقع أو الاطمئنان والوثوق بالواقع بل بما هو إنذار فإن تقييد الإنذار بالعلم أو الاطمئنان والوثوق بحاجه إلى قرينه ولا قرينه من داخل الآيه المباركه ولا من خارجها وظاهر إطلاق الآيه المباركه ترتب الحذر على عنوان المنذر.

ص: ١

١- القرآن المجيد، سوره التوبه، آيه١٢٢.

فإذاً إنذار المنذر بما هو حجه يوجب وجوب الحذر ويكون سببا لوجوب الحذر فلو لم يكن إنذار المنذر حجه لم يجب الحذر، فوجوب الحذر الذى هو مترتب على إنذار المنذر بعنوانه يدل على أن إنذار المنذر حجه وهذا معناه أن خبر الواحد حجه.

ولكن ناقشنا فى هذه الأمور أيضا على تفصيل تقدم.

إلى هنا انتهى الكلام فى النقطه الثانيه.

النقطه الثالثه: أن للحذر تفسيرات متعدده وردت فى كلمات الأعلام من الأصوليين:

التفسير الأول: أن المراد من الحذر فى الآيه المباركه الحذر من الوقوع فى المفسده الواقعيه غير المنجزه أو تفويت المصلحه الواقعيه غير المنجزه.

التفسير الثانى: أن المراد من الحذر هو الخوف النفسانى من الإدانه والعقوبه.

التفسير الثالث: أن المراد من الحذر هو التحفظ والتجنب العملى الخارجيه لا الخوف النفسانى من الإدانه والعقوبه، أى التحفظ على فعل الواجبات وترك المحرمات.

أما التفسير الأول: فهو غير صحيح لوضوح أنه لا يجب الحذر من الوقوع فى المفسده غير المنجزه ولا مانع من الوقوع فيها، كما انه لا مانع من تفويت المصلحه الواقعيه غير المنجزه ولا يجب الحذر من الوقوع فى مثل هذه المفسده التى هى غير منجزه ومن تفويت المصلحه الواقعيه التى هى غير منجزه.

والصحيح: هو التفسير الثانى فإن المتفاهم العرفى من الحذر الوارد فى الآيه المبركه هو الخوف النفسانى من الإدانه والعقوبه على مخالفه إنذار المنذرين لأن هذا الخوف النفسانى من الإدانه والعقوبه مترتب على مخالفه إنذار المنذرين فإن المنذرين (بالفتح) يخافون من الإدانه والعقوبه على مخالفتهم المنذرين (بالكسر)، هذا هو المتفاهم العرفى من الحذر والآيه تدل على ذلك فإن الخوف مترتب على إنذار المنذرين (بالكسر) فبطبيعه الحال يكون المراد من الحذر هو الخوف من الإدانه والعقوبه ومخالفه إنذار المنذرين حيث أن إنذار المنذر إذا كان بالواجب يخاف المنذر (بالفتح) من ترك الواجب وإذا كان على الحرمه يخاف من الإدانه والعقوبه على ارتكابه.

واما التفسير الثالث: فمما لا يمكن المساعده عليه؛ لأن التحفظ والتجنب العملى الخارجي معلول للخوف النفسى من الإدانه والعقوبه فإن الخوف النفسى من الإدانه والعقوبه هو السبب للتحفظ والتجنب العملى الخارجى فإذا خاف الإنسان من الإدانه والعقوبه على فعل فبطبيعه الحال يتجنب عنه فالتحفظ والتجنب العملى الخارجى معلول للخوف النفسانى من الادانه والعقوبه والمراد من الحذر هو الخوف النفسانى من الإدانه والعقوبه الذى هو سبب للتحفظ من ترك الواجب والتجنب من فعل الحرام.

هذا بحسب ظاهر الآيه المباركه وبقطع النظر عن كلمه ((لعل)).

وأما معها فالآيه لا تدل على وجوب الحذر فإن كلمه ((لعل)) فى الآيه المباركه تدل على ترقب الحذر لا على وجوبه فالمستفاد من الآيه الكريمه بضميمه كلمه لعل أن ترقب الحذر هو المترتب على إنذار المذرين لا وجوب الحذر.

وعلى هذا: فالآيه الكريمه لا تدل على حجيه خبر الواحد لأنها لا تدل على حجيه إنذار المنذرين لأن المترتب على إنذار المنذرين ليس وجوب الحذر بل المترتب هو ترقب الحذر فمن أجل ذلك لا تدل الآيه الكريمه على حجيه اخبار الآحاد.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم دلاله الآيه المباركه على وجوب الحذر وأنه مترتب عل إنذار المنذر فيكون إنذار المنذر حجه فهل الآيه حينئذ تدل على حجيه أخبار الآحاد أو لا تدل على ذلك؟ فهنا مجموعه من الإشكالات فى دلالتها على حجيه اخبار الآحاد:

الإشكال الأول: أن مورد الآيه المباركه الشبهات الحكميه التى يكون التكليف فيها منجزاً ولا يمكن إجراء الأصل المؤمن فى الشبهات قبل الفحص كأصاله البراءه أو استصحاب عدم التكليف أو أصاله الطهاره، وكذلك فى الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى فإن التكليف فيها منجز والأصول المؤمنه لا تجرى فى أطرافها.

وبيان هذا الإشكال وتقريبه ـــــ أى اختصاص الآيه الكريمه بالشبهات الحكميه التى يكون التكليف فيها منجزاً وعدم جريان الأصول المؤمنه فيها لكونها شبهه قبل الفحص ـــــ: أن المولى إذا قال: توضأ لكى تصلى فإنه ظاهر فى أن وجود الوضوء شرط لوجود الصلاه لا أنه شرط لوجوبها لأن الصلاه واجبه سواء توضأ المكلف ام لم يتوضأ، وعليه يكون وجود الوضوء فى الخارج شرط لوجود الصلاه لا انه شرط لوجوبها، أو إذا قال فى شهر رمضان موجها خطابه للجنب أو الحائض: اغتسل قبل الفجر لكى تصوم غداً فإنه ظاهر فى أن وجود الغسل شرط لوجود الصوم لا أنه شرط للوجوب فالصوم واجب سواء أغتسل المكلف او لم يغتسل.

ففی هـذه الأـمثله ونحوهـا لا شـبهه ان وجود المأمور به شـرط لوجود العله لا لوجوبها وهل یمکن تطبیق هـذه الکبری علی الآیه المبارکه أو لا یمکن؟ نتکلم فیها لاحقاً إن شاء الله تعالی.

أدله حجیه خبر الواحد ___ آیه النفر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجیه خبر الواحد ___ آیه النفر

تحصل مما ذکرنا أن تعلیل الأمر بشـیء بعله ظاهر فی أن وجود ذلک الشیء المأمور به شرط لوجود العله لا شرط لوجوبها، کما إذا أمر بالمولی بالتوضؤ لکی تصـلی فإنه ظاهر فی أن وجود الوضوء شـرط لوجود الصـلاه لا أنه شرط لوجوبها، بل لا یمکن أن یکون شـرطا لوجوبها؛ لأن وجوب الصـلاه ثابت سواء توضأ المکلف أم لم یتوضأ وکـذلک إذا أمر المولی بالاغتسال قبل الفجر فی شـهر رمضان لکی تصوم غدا فإنه ظاهر فی أن وجود الغسل شرط لوجود الصوم لا لوجوبه؛ فإن وجود الغسل مقدمه وجودیه ولیس مقـدمه وجوبیه وهو شـرط لوجود الصوم غـدا، وأمـا وجوب الصوم فهو ثـابت أغتسل المکلف أم لم یغتسل فلا یمکن ان یکون شـرط لوجوب العله، بـل هو شـرط لوجودهـا، فإذا أمر المولی بالنـذر لکی یفی به فلا یمکن ان یکون وجود النـذر شـرط لوجوب الوفاء فإن وجوب الوفاء معلول للأمر بالنذر فلا یعقل أن یکون الأمر بالنذر مسبب عن وجوب الوفاء ومعلول له ولا یعقل أن یکون شرطا للحکم.

والکلاـم إنما هو فی تطبیق هـذه الکبری علی الآیه المبارکه؛ إذ قـد ورد الأمر فی الآیه المبارکه بالنفر للتفقه وتعلیل الأمر بالنـذر للتفقه ظـاهر فی أن وجود النفر شـرط لوجود التفقه لا لوجوبه فوجوب التفقه ثابت فی الواقع سواء نفر أم لم ینفر وکـذلک الأمر بالتفقه للإنذار فإن تعلیل الأمر بالتفقه للإنذار ظاهر فی أن وجود التفقه شـرط لوجود الإنذار ولیس شرطا لوجوبه وکذلک الحال فی الإنذار فإن أمر المولی بالإنذار للحذر فإنه ظاهر فی أن وجود الإنذار شرط لوجود الحذر لا أنه شرط للوجوب.

ص: ۴

فإذاً الآیه المبارکه بجمیع فقراتها وجملها ظاهره فی أن الشرط شرط لوجود العله لا أنه شرط لوجوبها.

ونتیجه ذلک: أن وجوب التفقه ثابت فی الواقع فی المرتبه السابقه سواء تحقق النفر أم لم یتحقق، وکـذلک وجوب الإنـذار ثابت فی الواقع فی المرتبه السـابقه سواء تفقه وتعلم الأحکام الشـرعیه أم لم یتعلم، وکـذلک وجوب التحـذر فإنه ثابت فی الواقع وفی المرتبه السابقه سواء أنذر المکلف أو لم ینذر.

ونتیجه ذلک: اختصاص الآیه المبارکه بالشـبهات الحکمیه التی یکون المرجع فیها قاعـده الاشـتغال وهی الشـبهات الحکمیه قبل الفحص؛ فإن وجوب التحـذر من مخالفه الأحکام الشـرعیه ثابت فیها فی المرتبه السابقه سواء أنـذر المکلف أو لم ینذر، فالإنذار شرط لوجود التحذر لا لوجوبه؛ لأن وجوبه ثابت فی الواقع.

ولکـن لاـ یمکـن تطـبیق الآـیه المبـارکه علی الشـبهات الحکمیه الـتی یکـون المرجع فیهـا الأـصول المـؤمنه کأصـاله الـبراءه أو

استصحاب عدم التكليف أو أصاله الطهاره وإلا لزم تعليل الأمر بالنذر بوجوب التحذر لا بوجوده، وهو لا يمكن؛ فإن وجوب التحذر لا يمكن أن يكون سببا لوجوب الإنذار أى للأمر بالإنذار فإن الأمر بالإنذار هو سبب لوجوب التحذر فلا يمكن تعليل الأمر بالإنذار بوجوب التحذر فالآيه المباركه لو كانت شامله للشبهات الحكميه التى يكون المرجع فيها الأصول المؤمنه كقاعده البراءه أو الاحتياط أو استصحاب عدم التكليف فإنها إذا كانت شامله لزم تعليل الأمر بالإنذار بوجوب التحذر، وهذا مما لا يمكن.

نعم يمكن تعليل الأمر بالإنذار بوصول وجوب التحذر وتنجزه على المكلف فإن وصول وجوب التحذر إلى المكلف وتنجزه عليه منوط بإنذار المنذرين، وهذا لا ـ مانع منه فإن وصول الأحكام الشرعيه إلى المكلف تاره يكون بالعلم الوجدانى وأخرى يكون بالاطمئنان والوثوق، وثالثه يكون بالعلم التعبدى أى بحجيه أخبار الاحاد فيسمى بالعلم التعبدى، ورابعه يكون بالتنجز كما فى موارد قاعده الاشتغال أو الاستصحاب المثبت للتكليف، فإن فى هذه الموارد يصل التكليف الى المكلف بالتنجز لا بالعلم الوجدانى ولا بالاطمئنان ولا بالعلم التعبدى وإنما وصل بالتنجز فقط فالحكم الواقعى فى موارد قاعده الاشتغال والاحتياط منجز كما فى الشبهات قبل الفحص فإن الأحكام الواقعيه لم تصل إلى المكلف لا بالوجدان ولا بالاطمئنان والوثوق ولا بالعلم التعبدى لعدم وجود إماره معتبره فيها وإنما وصلت بقاعده الاشتغال ووصولها بالتنجز فقط فالأحكام الواقعيه منجزه، وهذا يعنى أن احتمال التكليف من الوجوب والحرمه منجز طالما لم يكن هناك أصل مؤمن كأصاله البراءه أو قاعده الطهاره او استصحاب عدم التكليف وهو ما يسمى بالاستصحاب الترخيصى، فالتكليف فى هذه الموارد قد وصل تنجزه لا ذاته كما فى الشبهات قبل الفحص فإن احتمال التكليف من الوجوب والحرمه منجز باعتبار أن الأصول المؤمنه لا تجرى فى الشبهات الحكميه قبل الفحص فإذا لم تجر كان احتمال التكليف منجز فوصول التكليف إنما هو بالتنجز لا بالعلم الوجدانى ولا بالاطمئنان والوثوق ولا بالعلم التعبدى.

وفی المقـام: الآـیه المبـارکه تـدل بالنسـبه إلی الأحکام الواقعیه علی أن وجود النفر شـرط لوجود التفقه لا لوجوبه ووجود التفقه شرط لوجد الإنذار لا لوجوب الإنذار ووجود الإنذار شرط لوجود الحذر لا لوجوبه هذا بالنسبه إلی الأحکام الواقعیه.

لکن لا شـبهه فی أن إنـذار المنذر إذا کان حجه وفرضـنا أن الآیه المبارکه تدل علی أن إنذار المنذر یکون حجه فإذا کان حجه فهی مـوجبه لوصـول الأحکـام الواقعیه تعبـدا وتنجزا فالأحکـام الواقعیه فی موارد الأمـارات المعتـبره کأخبـار الآحـاد واصـله الی المکلف تعبـدا وتنجزا فـإن اهتمـام المولی بالحفـاظ علی الأحکام الواقعیه وعـدم رضائه بتفویتها بما لها من الملاکات والمبادئ اللزومیه الـتی هی حقیقه الأحکـام وروحهـا اهتمـام المـولی بالحفـاظ علی الأحکـام الواقعیه وعـدم رضـائه بتفویتهـا بمـا لهـا من الملاکـات والمبـادئ اللزومیه هو الـداعی والمحرک للمولی فی جعـل الأمـارات حجه فی موارد الاشـتباه والالتبـاس، وإذا کانت أخبـار الاحاد حجه فهی موجبه لوصول الأحکام الواقعیه ظاهرا وتنجزا، وإذا کان إنـذار المنـذر حجه فهو موجب لوصول وجوب التحـذر ظـاهرا وتنجزا ولاـ یمکن أن یکون موجبا لوصول وجوب التحـذر واقعا؛ إذ ان وصول وجوب التحـذر واقعا منوط بالعلم الوجـدانی أو بـالوثوق والاطمئنان وأما الأمارات المعتبره التی یکون موردها الشـبهات الحکمیه وموارد الالتباس والشـبهات فإنها توجب وصول الأحکام الواقعیه ظاهرا وتنجزا.

فالنتیجه: أن الآیه المبارکه تدل علی أن إنذار المنذر شرط لوجود التحذر لا لوجوبه واقعا ولکن فی نفس الوقت أن إنذار المنذر إذا کان حجه فهو شرط لوصول وجوب التحذر ظاهرا وتنجزا ولا بد من العمل به.

أدله حجیه خبر الواحد ______ آیه النفر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجیه خبر الواحد ______ آیه النفر

تضمنت الآیه المبارکه ثلاث فقرات:

الفقره الأولی: وجوب النفر بغایه التفقه وتعلم الأحکام الشرعیه من الواجبات والمحرمات وغیرهما.

ص: ۶

الفقره الثانیه: وجوب التفقه بغایه الإنذار.

الفقره الثالثه: وجوب الإنذار بغایه التحذیر والتخویف.

وهذه الفقرات الثلاث تشترک فی نقطتین وتختلف فی نقطه ثالثه.

أما النقطه الأولی: فإن الفقره الأولی ظاهره فی أن وجود النفر المأمور به شـرط ومقـدمه لوجود التفقه الذی هو عله غائیه لوجوب النفر فوجود النفر بمـا أنه مـأمور به فهو شـرط ومقـدمه وجودیه لوجود التفقه لاـ لوجوبه فکـذلک وجود التفقه المأمور به شـرط ومقـدمه وجودیه لوجود الإنـذار الـذی هو غـایه له، ووجود الإنـذار بمـا هو مـأمور به شـرط ومقـدمه وجودیه لوجود التحـذیر لا

لوجوبه فالنفر بوجوده شرط ومقدمه وجوديه وليس مقدمه وجوبيه للتفقه فإن وجوب التفقه ثابت فى الواقع سواء أ قام المكلف بالنفر أم لم يقم، فكذلك وجوب الإنذار والإرشاد وإخبار الناس بالأحكام الشرعيه ثابت فى الواقع سواء قام المكلف بتعلم الأحكام أم لا وكذلك التحذير.

فإذن هذه الفقرات الثلاث مشتركه فى هذه النقطه وعلى حد سواء.

النقطه الثانيه: أن منشأ وجوب النفر وعلته اهتمام المولى بالحفاظ على وجوب التفقه الواقعى وعدم رضائه بتفويته بما له من المبادئ والملاكات اللزوميه حتى فى موارد الاشتباه والالتباس فهذا الاهتمام للمولى هو منشأ وجوب النفر للتفقه وتعلم الأحكام الشرعيه وأيضا منشأ وجوب التفقه اهتمام المولى بوجوب الإنذار والحفاظ عليه وعدم جواز تفويته بما له من الملاكات والمبادئ اللزوميه التى هى حقيقه الحكم وروحه حتى فى موارد الاشتباه والالتباس.

وكذلك الحال فى الفقره الثالثه فإن منشأ وجوب الإنذار هو اهتمام المولى أيضا بالتحذير وتخويف الناس من الإدانه والعقوبه على مخالفه الأحكام الشرعيه.

والفقرات الثلاث تشترك فى هذه النقطه وهى على حد سواء بالنسبه إليها.

وأما النقطه الثالثه: فالغايه المباشره لوجوب النفر هى وجود التفقه الواقعى فإن وجود التفقه الواقعى هو غايه لوجوب النفر بنحو مباشر وكذلك وجوب الإنذار الواقعى هو الغايه لوجوب التفقه وتعلم الأحكام بنحو مباشر واما التحذير الواقعى والتخويف الواقعى من الإدانه والعقوبه فليس غايه لوجوب الإنذار، فمن هذه الناحيه الفقره الثالثه تختلف عن الفقره الأولى والثانيه؛ فإن فى الفقره الأولى الغايه المباشره هى وجود التفقه الواقعى وفى الفقره الثانيه الغايه المباشره لوجوب التفقه هى وجود إنذار المنذر الواقعى وأما فى الفقره الثالثه فوجود التحذر الواقعى هو ليس غايه لوجوب الإنذار؛ لأن التحذير الواقعى لا يترتب على إنذار المنذرين وإنما يترتب على العلم بالواقع فإذا علم المكلف بالواقع أى بالوجوب او الحرمه فيترتب عليه التخويف الواقعى من الإدانه والعقوبه واما إنذار المنذر فلا يفيد العلم بالواقع بل لا يفيد الاطمئنان بالواقع فمن أجل ذلك لا يكون التخويف الواقعى غايه لإنذار المنذرين بل التخويف الظاهرى الطريقى هو من الآثار المترتبه على إنذار المنذر، فالمترتب على وجوب إنذار المنذر هو التخويف الظاهرى وشأن وجوب التخويف الظاهرى الطريقى الحفاظ على الأحكام الواقعيه بما لها من المبادئ والملاكات فى موارد الاشتباه والالتباس.

فإذن المترتب على إنـذار المنـذر فى الآيه الكريمه هو وجوب التخويف الظاهرى الطريقى وهو من آثار حجيه إنـذار المنذر فإذا كـان إنـذار المنـذر حجه فيـترتب عليه وجوب التخويف الظـاهرى الطريقى بمعنى أن الأحكـام الظـاهريه أحكـام طريقيه وشـأنها الحفـاظ على الأحكام الواقعيه بما لها من المبادئ والملاكات اللزوميه فى موارد الاشـتباه والالتباس فإن الأحكام الظاهريه احكام طريقيه وشأنها إيصال الأحكام الواقعيه تنجيزا او تعذيرا لا واقعا والحفاظ عليها بما لها من المبادئ فى موارد الاشتباه والالتباس.

فالآيه المباركه ظاهره فى أن وجوب التخويف مترتب على إنـذار المنـذر بعنوانه وهـذا يدل على أنه حجه وأن وجوب التخويف الظاهرى الطريقى من آثار حجيه إنذار المنذر.

وعلى هـذا فهـذا الإشـكال غير وارد على الآيه المباركه ولا قصور فى دلالتها على حجيه إنـذار المنـذر بما هو إنـذار المنذر وهو داخل فى أخبار الاحاد.

هذا هو الإشكال الأول وجوابه.

لكن هذا الجواب إنما يصح لو قطعنا النظر عن كلمه لعل واما مع وجودها فالآيه المباركه لا تدل على وجوب التحذير وإنما تدل على الترقب فقط وعندئذ لا تدل على حجيه إنذار المنذر وقد تقدم الكلام فيه.

الإشـكال الثانى: أن مدلول الآيه المباركه ومضـمونها ترتب وجوب التحذير والتخويف على إنذار المنذرين وهذا اللسان مختص بالأخبـار المتكفله للأحكـام الالـزاميه لأن فى مخالفتها الخوف من الإدانه والعقوبه فى ترك الواجب أو فعل الحرام. وأما الأخبار المتكفله للأحكام الترخيصيه فلا يتصور فيها التخويف من الإدانه العقوبه ولازم ذلك أن الآيه المباركه مختصه بالأخبار المتكفله للأحكـام الإلـزاميه وتـدل على حجيتهـا مع أن المـدعى إثبات حجيه أخبار الآحاد مطلقا سواء كانت متكفله للأحكام الإلزاميه أم كانت متكفله للأحكام الترخيصيه.

وبكلمه أن لسـان الآـيه المبـاركه ليس لسـان التنزيـل أى تنزيـل إنـذار المنـذرين بالأحكـام الواقعيه منزله العلم بهـا كما هو أحد التفاسـير لحجيه أخبـار الآحـاد حيث أن كثير من الأـصوليين قـد فسـروا حجيه أخبـار الآحاد بالتنزيل أى تنزيل مؤدى الخبر منزله الواقع وتنزيل نفس الأخبار منزله العلم بالواقع. فيكون معنى الحجيه على هذا هو التنزيل.

ولكن لسـان الآـيه المبـاركه ليس تنزيل إنـذار المنـذرين بالأحكام الواقعيه منزله العلم بها كما أن لسان الآيه المباركه ليس جعل الحكـم الظـاهرى المماثـل للحكـم الـواقعى فى صـوره المطـابقه والمخـالف له فى صـوره عـدم المطـابقه كمـا هـو مبنى الشـيخ الأنصارى(قـده) كما ان لسان الآيه المباركه ليس جعل الطريقيه والكاشـفيه كما هو مختار مـدرسه المحقق النائينى ومنهم السـيد الاسـتاذ(قـدهم) فـإن معنى حجيه إنـذار المنـذرين وحجيه أخبـار الآحاد معناه جعل الشارع الأخبار طريقا إلى الواقع وكاشـفا عن الواقع. فلسـان الآـيه المبـاركه ليس شـيئا من ذلـك، بـل لسـان الآـيه المبـاركه التخويف والتحـذير وهـذا اللسـان يناسب وجوب الاحتياط فى الشـبهات الحكميه التى توجـد فى موردها أخبار الآحاد التى لا تكون حجه فإن وجوب الاحتياط فى هذه الشـبهات ولسان الآيه المباركه منسجم مع وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكميه التى توجد فيها الأمارات وليس لسانها لسان الحجيه.

والجواب عن ذلـك واضـح: فـإن لسـان الآـيه المبـاركه هو ترتب التحـذر على إنـذار المنـذر بعنوانه ووجوب التحـذر الظـاهرى الطريقى مترتب على إنـذار المنـذر بعنوانه وهذا اللسان لا يناسب وجوب الاحتياط لأن لسان وجوب الاحتياط هو احتمال مطابقه الواقع فـإن موضوع وجوب الاحتيـاط هو الشـك فى ثبوت الواقع واحتمـال المطـابقه وليس الاحتمـال فى الآـيه المباركه موجودا وإنما الموجود فى الآيه المباركه هو ترتب وجوب التحـذر على إنـذار المنذر بعنوانه وهذا كاشف عن ان إنذار المنذر حجه ومع كونه حجه يـترتب عليه أثره وهو وجوب التحـذر من الإـدانه والعقوبه على المخـالفه للأحكـام التى وصـلت إليه ظـاهرا تنجيزا أو تعذيرا.

فالآيه المباركه تدل على حجيه إنذار المنذر على المنذرين (بالفتح) ووصول الأحكام الواقعيه إليهم تنجيزا وهو يوجب التخويف والتحذير من الإدانه والعقوبه على مخالفتها.

فالنتيجه أنه لا قصور فى دلاله الآيه من هذه الناحيه على حجيه إنذار المنذر.

ص: ٩

أدله حجيه خبر الواحد ـــــــــــ آيه النفر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد ـــــــــــ آيه النفر

ملخص الإشكال على دلاله الآيه المباركه على حجيه إنذار المنذر: أن لسان الآيه المباركه ليس لسان جعل الحجيه لإنذار المنذر لأن معنى الحجيه تنزيل الخبر منزله العلم بالواقع، وليس لسان الآيه المباركه التنزيل أو الحجيه بمعنى جعل الحكم الظاهرى فى مؤدى الأماره وفى مؤدى الخبر المماثل للحكم الواقعى فى صوره مطابقه الخبر للواقع والمخالف له فى صوره عدم المطابقه، وليس لسان الآيه المباركه لسان الجعل أو الحجيه بمعنى الطريقيه والكاشفيه أى أن الشارع جعل خبر الواحد طريقا الى الواقع وكاشفا عنه وعلما تعبديا.

فإذاً لا يمكن حمل الآيه المباركه على أن مفادها حجيه إنذار المنذر بل مفادها التحذير والتخويف عن الإدانه والعقوبه على مخالفه الواقع وهذا اللسان يناسب وجوب الاحتياط كما فى الشبهات الحكميه قبل الفحص فإن المرجع فيها قاعده الاشتغال واحتمال التكليف (الوجوب والحرمه) فيها منجز طالما لم يكن هنا أصل مؤمن فى البين من اصاله البراءه او استصحاب عدم التكليف او قاعده الطهاره فاحتمال التكليف الالزامى من الوجوب والحرمه منجز كما فى الشبهات الحكميه قبل الفحص حيث ان الأصول المؤمنه لا تجرى فيها فاحتمال التكليف منجز ولهذا لا بد من الاحتياط فيها والمرجع فيها قاعده الاشتغال. او فى موارد العلم الاجمالى فإن تنجيز التكليف فى أطراف العلم الاجمالى مستند الى احتمال وجوده لا الى العلم الاجمالى لأن العلم الاجمالى إنما يكون منجزا للمعلوم فقط وهو الجامع فإذا علم بنجاسه أحد الإناءين فالعلم الاجمالى منجز للجامع وهو النجاسه بين الإناءين لأن هذه النجاسه معلومه وأما نجاسه هذا الإناء او فى ذاك فإن المنجز لها هو احتمال وجود النجاسه طالما لم يكن هنا أصل مؤمن فى البين فإن الأصل المؤمن لا يجرى إما لقصور المقتضى أو من جهه وجود المعارضه فى البين فيكون المنجز فى كل طرف من أطراف العلم الاجمالى هو احتمال التكليف. وأما الجامع فهو منجز بالعلم الاجمالى لأنه معلوم وأما الأطراف فهى منجزه بالاحتمال باعتبار أن الأصل المؤمن لا يجرى.

ص: ١٠

هذا ملخص الإشكال فى المقام.

والجواب عن ذلك: أن ظاهر الآيه المباركه هو حجيه إنذار المنذر فإن لسانها ترتب التخويف والحذر من الإدانه والعقوبه على إنذار المنذر وظاهر فى أنه مترتب على إنذار المنذر بعنوانه لا بعنوان انه مطابق للواقع او انه ليس مطابقا للواقع فإن ترتب الحذر من الإدانه والعقوبه فى لسان الآيه المباركه على إنذار المنذر بعنوانه لا بعنون احتمال أنه مطابق للواقع وإذا كان ترتب الحذر على إنذار المنذر بعنوانه فهو كاشف عن انه حجه إذ لو لم يكن حجه فلا يوجب الحذر من الإدانه والعقوبه على مخالفه الواقع.

نعم .. لو كان لسان الآيه المباركه ترتب الحذر على إنذار المنذر من جهه احتمال مطابقته للواقع وكان لسان الآيه لسان وجوب الاحتياط لا لسان حجيه إنذار المنذر أى احتمال مطابقه الواقع هو الموضوع لوجوب الاحتياط لكان لما ذكر وجه ولكن لما كان

لسان الآيه لسان ترتب الحذر على وجوب الإنذار بعنوانه لا بعنوان احتمال مطابقته للواقع فحينئذ تكون الآيه المباركه ظاهره فى أن إنذار المنذر وخبر الواحد حجه.

الإشكال الثالث: ان الآيه المباركه تدل على ترتب الحذر والخوف من الإدانه والعقوبه على إنذار المنذر لا على أخباره وإنذار المنذر عباره عن الأخبار المتضمنه للتخويف أى الأخبار عن شىء مخوف يصدق عليه الإنذار سواء كان فى الشبهات الموضوعيه أو فى الشبهات الحكميه كما إذا اخبر عن قطّاع الطريق أو وجود الحيوان المفترس فإنه إخبار عن شىء مخوف ويصدق على هذا الإخبار عنوان الإنذار، واما فى الشبهات الحكميه فإذا أخبر عن وجوب شىء وكان منجزا فى المرتبه السابقه بمنجز فيصدق عليه عنوان الإنذار؛ فإن وجوب شىء إذا كان منجزا بمنجز فيترتب على مخالفته الحذر من العقوبه والإدانه فيصدق على هذا الخبر عنوان الإنذار كما إذا أخبر عن وجوب منجز فى الشبهات الحكميه قبل الفحص او فى الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى فإذا أخبر عن وجوب شىء فى هذه الشبهات أو حرمه شىء فيها فيصدق على هذا الخبر عنوان الإنذار.

واما إذا اخبر عن وجوب شيء لا يكون منجزا بمنجز في المرتبه السابقه فلا يصدق عليه عنوان الإنذار كما هو الحال في الشبهات الموضوعيه كما إذا اخبر عن عداله زيد أو عن علمه أو عن سفره او ما شاكل ذلك فلا يصدق على هذا الإخبار عنوان الإنذار وكذلك الحال في الشبهات الحكميه فإذا اخبر عن وجوب غير منجز او حرمه غير منجزه فلا يصدق على هذا الإخبار عنوان الإنذار.

هذا ملخص هذا الإشكال.

والجواب عن ذلك: أن صدق إنذار المنذر لا يكون منوطا بان يكون مدلول الخبر والمخبر بهذا الخبر منجزا في المرتبه السابقه بمنجز آخر فإن إنذار المنذر يصدق على هذا الخبر عن وجوب شيء او حرمه شيء إذا كان وجوبه منجزا بنفس حجيه هذا الخبر باعتبار أن الحذر والخوف مترتب على مخالفه هذا الواجب أو على مخالفه هذا الحرام فإن تنجزه مستند إلى حجيه الخبر، فإذا أخبر عن وجوب شيء لشخص يصدق عليه الإنذار وانه انذر هذا الشخص بالوجوب إذا كان خبره حجه كما في إخبار الثقه بالوجوب او الحرمه باعتبار أن تنجز وجوب هذا الشيء او حرمته مستند إلى حجيه الخبر وحينئذ بطبيعه الحال يترتب عليه الحذر والخوف من الإدانه والعقوبه على المخالفه وإذا ترتب عليه ذلك صدق عليه عنوان الإنذار

والخلاصه: أن عنوان الإنذار كما يصدق على الإخبار عن وجوب منجز في الواقع في المرتبه السابقه بمنجز آخر كما في الشبهات قبل الفحص أو في الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالي كذلك يصدق على الإخبار عن وجوب شيء او حرمته إذا كان التنجز مستندا الى حجيه هذا الخبر، بل يمكن أن يقال إن ظاهر الآيه المباركه ان ترتب الحذر على إنذار المنذر انه مستند إلى حجيته وان لسان الآيه المباركه هو ترتب الحذر على إنذار المنذر وبطبيعه الحال يكون مستندا الى حجيته بل ظاهر الآيه المباركه هو ان إنذار المنذر موجب للخوف لأن لسانها ترتب الحذر على إنذار المنذر فبطبيعه الحال هذا الترتب مستند الى حجيته.

ص: ١٢

فالنتيجه ان هذا الإشكال غير وارد.

أدله حجيه خبر الواحد ________ آيه النفر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد ________ آيه النفر

تقدم الكلام فی الإشكال الأول والثانی والثالث وذكرنا أن هذه الإشكالات لا ترد علی الآيه المباركه بعد تسليم أنها تدل علی وجوب التحذر.

الإشكال الرابع: ما ذكره شيخنا الأنصاری(قده) (١) من أن ترتب وجوب الحذر علی إنذار المنذر يدل علی أن الإنذار واجب فإنه غايه للواجب وهو التفقه حيث أن التفقه فی الدين واجب فإذا كان غايه للواجب فغايه الواجب واجبه بطريق أولی.

فإذن وجوب التحذر من الإدانه والعقوبه مترتب علی الإنذار الواجب، والمراد من الإنذار الواجب هو الإنذار بالدين بقرينه قوله تعالی: (ليتفقهوا فی الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم) فإن الآيه تدل علی أن المراد من الإنذار هو الإنذار بالدين فإذا كان المراد من الإنذار هو الإنذار بالدين فإحراز المنذرين (بالفتح) أن إنذار المنذرين (بالكسر) إنما هو بالدين وجب عليهم التحذر من الإدانه والعقوبه.

واما إذا لم يحرزوا فلا يجب لاستحاله ثبوت الحكم بدون إحراز موضوعه فإن موضوع وجوب التحذر إنذار بالمنذر بالدين فلا بد من إحراز أن هذا الإنذار الصادر منهم إنما هو بالدين، فإذا توقف وجوب التحذر علی كون إنذار المنذر بالدين وعلی إحرازه فعندئذ يكون جعل الحجيه لإنذار المنذر يكون لغوا وجزافا وأن المعتبر فی وجوب التحذر من الإدانه والعقوبه إحراز إنذار المنذر بالدين وعندئذ يكون جعل الحجيه لغوا لأنه من أردئ تحصيل الحاصل فإن ما هو حاصل بالعلم الوجدانی تحصيله بالعلم التعبدی من أردئ أنحاء تحصيل الحاصل.

هذا ملخص ما ذكره شيخنا الأنصاری(قده).

وللمناقشه فيه مجال واسع. فلا شبهه فی أن الإخبار عن الوجوب والإخبار عن الحرمه إخبار عن التفقه فی الدين فإن الدين عباره عن الوجوب والحرمه وما شاكلهما وليس المراد من الدين فی الآيه المباركه مفهوم الدين بل المراد من الدين واقع الدين وواقع الدين متمثل بالوجوب والحرمه والجزئيه والشرطيه وما شاكلهما من الأحكام التكليفيه والأحكام الوضعيه فلا شبهه فی أن الإخبار عن الوجوب إخبار عن الدين والإخبار عن الحرمه إخبار عن الدين فإذا كان الخبر حجه فلا شبهه فی أنه يثبت الوجوب تعبدا وظاهرا وتنجزا وقد ذكرنا أن للثبوت مراحل:

١- فرائد الأصول، الشيخ الأنصاری، ج١، ص٢٨٢.

المرحله الأولى: ثبوت الحكم وجدانا.

المرحله الثانيه: ثبوت الحكم تعبدا.

المرحله الثالثه: ثبوت الحكم تنجزا.

وغالب الأحكام ثابته تعبدا وظاهرا وأما الأحكام الوجدانيه والأحكام الضروريه والأحكام القطعيه فهى قليله جدا ولا تتجاوز نسبتها عن جميع الأحكام بنسبه تقريبيه عن ۶٪ وإلا فباقى الأحكام جميعا أحكام نظريه وإثباتها بحاجه إلى دليل وغالبا ما تثبت بالتعبد او بالتنجز كما فى موارد أصاله الاشتغال وفى موارد الأمارات إثباتها إثبات تعبدى ويترتب عليه تنجزها.

وعلى هذا فإذا أخبر المولى عن وجوب شىء فهذا الخبر يدل على الوجوب بالمطابقه ويدل على استحقاق العقوبه والإدانه على مخالفته وتركه التزاما وإذا أخبر المولى عن حرمه شىء فهذا الخبر يدل على الحرمه بالمطابقه وان الحرمه مدلول مطابقى لهذا الخبر ويدل بالالتزام على ترتب الإدانه والعقوبه على مخالفتها وارتكابها ويصدق على هذا الخبر عنوان الإنذار فما ذكره شيخنا الأنصارى من أنه لا بد على المنذرين بالفتح الإحراز الوجدانى ان إنذار المنذرين بالكسر بالدين فهذا غير صحيح فلا فرق بين أن يكون إحراز إنذار المنذرين بالدين بالعلم الوجدانى او بالتعبد كالأماره لأنها محرزه لهذه الأحكام تنجيزا وتعبدا ويترتب على مخالفتها الإدانه والعقوبه.

فإذن كما يمكن إحراز أن هذا الإنذار إنذار بالدين من خلال العلم الوجدانى كذلك يمكن إحرازه بالعلم التعبدى كما هو الحال فى جميع الموارد فإن العلم التعبدى يقوم مقام العلم الوجدانى فإن لم يتمكن من تحصيل العلم الوجدانى وجب عليه تحصيل العلم التعبدى والعلم التعبدى هو الكثير فى الأحكام الشرعيه.

وما ذكره شيخنا الأنصارى من أن الإنذار لا بد أن يكون بالدين وأن يكون هذا الإنذار مطابقا للواقع فهذا أيضا غير صحيح فإن الخبر لا يدل على أن المخبر به مطابق للواقع أو غير مطابق للواقع لأن الخبر إنما يدل على ثبوت المخبر به وأنه ثابت تعبدا وتنجزا واما انه مطابق للواقع أو غير مطابق للواقع فهو خارج عن مدلول الجمله الخبريه لأن مدلولها الوضعى على المشهور مدلول تصورى فإذا سمعت الجمله الخبريه من لافظ بلا شعور واختيار او من لافظ فى حال النوم خطر فى ذهن الإنسان ثبوت المحمول للموضوع تصورا وفى عالم الذهن لا فى عالم الخارج وهذا هو المدلول التصورى المستند الى الوضع فالدلاله الوضعيه على المشهور دلاله تصوريه. واما الدلاله التصديقيه فى مرحله الاستعمال ومرحله التفهيم فهى بحاجه الى قرينه أى بحاجه إلى أن الخبر صادر من مخبر ملتفت وعاقل فعندئذ يدل هذا الخبر على أن المخبر قصد تفهيم معناه او قصد استعماله فى معناه وأما إذا أحرز أن هذا المتكلم فى مقام الجد فعندئذ يدل الخبر على أنه أراد معناه بإراده جديه ونهائيه، فالدلاله الوضعيه دلاله تصوريه واما الدلاله التصديقيه فليس مستنده الى الوضع سواء كانت فى مرحله التفهيم والاستعمال أم فى مرحله الجد والإراده الجديه والنهائيه.

واما على مسلك سيدنا الاستاذ(قده) ان الدلاله الوضعيه دلاله تصديقيه وليست بتصوريه والجمله الخبريه موضوعه لدلاله على قصد الحكايه والإخبار عن ثبوت شيء او نفيه فيه واما أن هذا الثبوت مطابق للواقع او غير مطابق للواقع فلا تدل عليه الجمله الخبريه لأنها إنما تدل على قصد الحكايه عن ثبوتها واما أنه ثابت في الواقع واقعا أو غير ثابت فلا تدل على ذلك. والجمله الإنشائيه موضوعه لدلاله على قصد الإنشاء وإبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج.

فإذن الجمله الخبريه على كلا المسلكين لا تدل على مطابقه مدلولها للواقع، فما ذكره شيخنا الأنصاري من ان إنذار المنذر لا بد ان يكون بالدين ولا بد ان يكون مطابقا للواقع لا يرجع الى معنى صحيح.

فالنتيجه ان ما ذكره شيخنا الأنصاري من أن على المنذرين (بالفتح) من إحراز ان إنذار المنذرين (بالكسر) بالدين ويكون مطابقا للواقع وإلا ـ لم يجب عليهم التحذر من الإدانه والعقوبه لا يمكن المساعده عليه؛ لأن إحراز إنذار المنذرين بالدين تاره يكون بالعلم الوجدان وأخرى يكون بالعلم التعبدي وثالثه يكون بقاعده الاشتغال والاحتياط او بالاستصحاب وإن إثبات الحكم تاره يكون بالوجدان وأخرى يكون بالتعبد وثالثه بالتنجز وعلى جميع التقادير يترتب الإدانه والعقوبه على المخالفه.

فالنتيجه: أن الإشكال الذي ذكره شيخنا الأنصاري لا يمكن المساعده عليه.

أدله حجيه خبر الواحد ــــــــــــــــــــ آيه النفر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد ــــــــــــــــــــ آيه النفر

ما ذكره شيخنا الأنصاري(قده) من الإشكال مبني على نقطتين أساسيتين:

النقطه الأولى: أن الآيه المباركه قد قيدت إنذار المنذر بالدين ولا تدل على إنذار المنذر مطلقا.

النقطه الثانيه: أن يكون إنذار المنذر بالدين مطابقا للواقع.

وما ذكره(قده) من الإشكال يدور مدار هاتين النقطتين.

ص: ١٥

ولكن كلتا النقطتين خاطئتين ولا واقع موضوعي لها.

أما النقطه الأولى: فإن الدين ليس شيئا زائدا على الأحكام الشرعيه المجعوله في الشريعه المقدسه من الأحكام الوضعيه والأحكام التكليفيه فالوجوب هو الدين وليس الدين شيئا زائدا على الوجوب أو الحرمه وما شاكلهما من الأحكام الشرعيه والدين مفهوم عام لجميع الأحكام الشرعيه ومصاديقه في الخارج هي نفس الأحكام الشرعيه فالإخبار بالوجوب أو الحرمه أو بصحه شيء إخبار بالدين فمن أخبر عن وجوب شيء فقد أخبر بالدين.

فالوجوب هو المخبر به وليس شيئا زائدا على المخبر به كما إذا أخبر شخص عن عداله زيد فتكون عداله زيد هى المخبر به غايه الأمر أن الإخبار عن الوجوب لا يثبت أن الوجوب من الدين إلا بشمول دليل الحجيه للإخبار فإذا شمل دليل الحجيه للخبر فالخبر حينئذ يدل على ثبوت الجوب تعبدا وشرعا ويدل على ثبوته تنجزا فيتصف الوجوب بالوجوب الشرعى وأما قبل حجيه الخبر فلا يكون الوجوب متصفا بالوجوب الشرعى فاتصافه بالوجوب الشرعى وتنجزه واستحقاق العقوبه والإدانه على مخالفته والمثوبه على موافقته كل ذلك مترتب على ثبوته شرعا بخبر الواحد وإنما ثبت شرعا بخبر الواحد إذا كان الخبر حجه ومشمولا لدليل الحجيه، فالإخبار عن الوجوب إنذار بالدين إذا كان الخبر حجه وحينئذ يثبت وجوب الشىء تعبدا وشرعا وتنجزا وعندئذ يترتب على مخالفته الإدانه والعقوبه وعلى موافقتها الثواب.

ومن هنا يظهر أن ما قيل من أن موضوع حجيه الخبر إنذار المنذر المقيد بالدين فلا بد من إحراز موضوع الحجيه فى المرتبه السابقه حتى يثبت حكمه؛ لاستحاله ثبوت الحكم بدون ثبوت الموضوع، فلو توقف ثبوت الموضوع على حجيه الإنذار لدار؛ فإن حجيه الإنذار تتوقف على ثبوت الموضوع بتمام قيوده ومنها قيد الدين، فلو توقف ثبوت الموضوع على ذلك أى على حجيته لدار.

ص: ۱۶

ومن هنـا يظهر أن ما قيل غير تام ولا يرجع الى معنى محصل، وقـد ذكرنا أن الـدين ليس قيـدا زائـدا فى المخبر به بل الـدين هو نفس المخبر به فإذا أخبر عن وجوب شـىء فهو إنـذار بالوجوب وإخبار عن الـدين وهـذا الوجوب لا يتصف بالوجوب الشـرعى وبـالتنجز وبـالثبوت الشـرعى الاـ إذا كان الخبر حجه ومع صـيروره الخبر حجه بـدليل حجيته يثبت الوجوب تعبـدا وشـرعا وتنجزا ويترتب عليه استحقاق العقوبه والإدانه على مخالفته والمثوبه على موافقته.

فـالنتيجه ان هـذه النقطه لا ترجع الى معنى محصل؛ فإن التقييـد بالـدين ليس شـيئا زائـدا؛ لأن الإخبار عن الوجوب هو إخبار عن الدين، فواقع الدين نفس هذه الأحكام الشرعيه المجعوله فى الشريعه المقدسه من الأحكام التكليفيه والأحكام الوضعيه.

واما النقطه الثانيه: فهو شـىء غريب من مثل الشـيخ(قده)فلا شـبهه فى أن الخبر لا يدل على أن مدلوله مطابق للواقع او غير مطابق للواقع بل لا بد من إحراز ذلک من الخارج، فنفس الإخبار لا يدل على ذلک وإنما يدل على ثبوت الوجوب لو كان الإخبار عن وجوب شـىء سواء كـان على القول المشـهور الـذى يتبنى القول بـدلاله الجمله الخبريه بـالوضع على الثبوت أو على قول السـيد الاسـتاذ(قـده) من دلاله الجمله الخبريه على قصـد الحكايه بالـدلاله التصـديقيه واما انها تدل على ثبوت هذا الشـىء فى الواقع أو ليس بثـابت فالخبر لا يـدل على ذلک، بل كون كل خبر إنما يـدل على ثبوت مـدلوله شـىء فى غايه الوضوح إما ثبوت مـدلوله وجـدانا فيمـا إذا كـان الخبر متواترا وقطعيا او تعبـدا فيما إذا كان الخبر خبر واحـد وكان حجه وأما انه مطابق للواقع أو غير مطابق للواقع فهو لا يدل على ذلک.

فالنتيجه ان ما ذكره شيخنا الأنصارى من الإشكال لا يمكن المساعده عليه.

ص: ١٧

هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى أن وجوب الحذر هل هو وجوب مولوى أو انه وجوب ظاهرى طريقى أو انه وجوب إرشادى أو أنه وجوب عقلى؟

لا شبهه فى أن وجوب التحذر ليس وجوبا مولوياً بأن يكون له ملاك ومبدأ، واما كونه وجوبا طريقيا كإيجاب الاحتياط وكحجيه الأمارات إذ هى حجه طريقيه بمعنى أن الأمارات جعلها الشارع حجه للحفاظ على الأحكام الواقعيه بما لها من المبادئ والملاكات اللزوميه فى موارد الاشتباه والالتباس فجعل الحجيه جعل طريقى ومعنى الطريقيه أن لا شأن له غير الحفاظ على الأحكام الواقعيه بما لها من المبادئ والملاكات ولا ملاك للأحكام الطريقيه غير ملاك الأحكام الواقعيه ولا عقوبه على مخالفتها غير العقوبه على مخالفه الأحكام الواقعيه ولا مثوبه على امتثالها غير المثوبه على امتثال الأحكام الواقعيه ولهذا لا شأن لها فى مقابل الأحكام الواقعيه بل شأنها الحفاظ على الأحكام الواقعيه فقط بما لها من المبادئ والملاكات فى موارد الاشتباه والالتباس كإيجاب الاحتياط فى الشبهات الحكميه قبل الفحص او فى الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى فهو وجوب طريقى لأجل الحفاظ على الأحكام الواقعيه بما لها من المبادئ والملاكات.

ولكن وجوب التحذر ليس وجوبا طريقيا.

واما انه وجوب إرشادى إرشاد إلى إيجاب الاحتياط فى الشبهات الحكميه قبل الفحص والشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى او إرشاد الى جعل الحجيه لأخبار الآحاد وإنذار المنذرين للمنذرين (بالفتح)، والظاهر أنه لا دليل على ذلك أيضا فإن إيجاب الاحتياط فى الشبهات الحكميه قبل الفحص لا يحتاج الى دليل بل هو على القاعده فإن احتمال التكليف بنفسه منجز طالما لم يكن هنا أصل مؤمن فى البين وحيث أن الأصل المؤمن لم يجر فى الشبهات الحكميه فاحتمال التكليف منجز وكذلك الحال فى الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى فإن احتمال ثبوت التكليف فى كل طرف من أطرافه منجز حيث لم يكن أصل مؤمن فى البين فإن الأصول المؤمنه لا تجرى فى أطراف العلم الاجمالى إما من جهه قصور المقتضى أى قصور دليلها او من جهه التعارض وسقوطها بالمعارضه فمن أجل ذلك يكون احتمال التكليف فى كل طرف من أطراف العلم الاجمالى منجز وحينئذ لا حاجه الى الدليل الخارجى على وجوب الاحتياط.

والظاهر ان وجوب التحذر وجوب عقلی فإن العقل یحکم عند إنذار المنذرین(بالکسر) المنذرین(بالفتح) فإذا کان إنذارهم حجه فهو یثبت الوجوب تعبدا وتنجزا وکذلک یثبت الحرمه تعبدا وشرعا وتنجزا وإذا ثبت الوجوب تنجزا وتعبدا فالعقل یحکم بالحذر عن مخالفته لأن العقل یدرک ترتب استحقاق العقوبه والإدانه علی مخالفته.

والظاهر أن وجوب الحذر وجوب عقلی لأن الحاکم بوجوب الحذر عن الإدانه والعقوبه إنما هو العقل لا الشرع.

فإذن وجوب الحذر فی الآیه المبارکه وجوب عقلی ولیس وجوبا مولویا ولا طریقیا ولا إرشادیا.

ومن ناحیه ثالثه أن الآیه المبارکه لیست فی مقام التأسیس بل مفادها إنما هو تقریر ما سبق عند العقلاء وجرت علیه سریتهم بما هو مرتکز فی أذهانهم حیث أن التفقه فی الدین فی کل مله عند العقلاء موجود فإن قیام المنذرین(بالکسر) بإنذار المنذرین(بالفتح) وتحذیرهم من هذا الإنذار لهو امر ثابت عند العقلاء والآیه المبارکه فی مقام تثبیت ذلک وتقریر ولیست فی مقام التأسیس.

أدله حجیه خبر الواحد ____ آیه النفر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجیه خبر الواحد ____ آیه النفر

الإشکال الخامس: ما ذکره المحقق الخراسانی(قده) (۱) وجماعه أخری.

وحاصله: أن الآیه المبارکه تدل علی حجیه صنف خاص من الأخبار وهو الصنف المتضمن للتحذیر والتخویف من الإدانه والعقوبه علی المخالفه ولا تدل علی حجیه الروایات مطلقا، ومن الواضح أن هذا الصنف مختص بفتاوی الفقهاء والمجتهدین فإن الفقیه ینقل رأیه ویصدق علیه الإنذار باعتبار أنه یترتب علی مخالفته الإدانه والعقوبه فإذا أخبر الفقیه عن وجوب شیء یصدق علیه أنه أنذر به باعتبار انه یترتب علیه التخویف والتحذیر من الإدانه والعقوبه علی مخالفته وکذلک إذا اخبر عن حرمه شیء صدق علیه الإنذار باعتبار أنه یترتب علی مخالفتها وارتکابها التخویف والتحذیر من الإدانه والعقوبه.

ص: ۱۹

۱- کفایه الاصول، المحقق الخراسانی، ص۲۹۹.

فإذن المعتبر فی صدق الإنذار أن یکون المخبر فاهما لمعنی الراویه ویخبر عن رأیه ویری ان معنی الروایه هو رأیه وعلی طبق اجتهاده ونظریته وهو یخبر عن رأیه لأن الفقیه یخبر عن رأیه لا عن الواقع لکن رأیه ذات طابع إسلامی وشرعی ولیس أجنبیا عن الشرع وإلا فالفقیه لم یخبر عن الواقع أی الوجوب الواقعی أو الحرمه الواقعیه وإنما أخبر عن الوجوب الذی هو رأیه او الحرمه کذلک ولکن رأیه ذات طابع إسلامی وشرعی فالتخویف والتحذیر إنما یترتب علی مخالفه فتوی الفقیه واخباره.

واما الراوى للأخبار الواصله إليه من الأئمه(ع) فهو يروى ما وصل إليه من الالفاظ حرفيا بلا زياده ولا نقيصه وبدون أى تصرف وبدون أى إعمال اجتهاد او نظر فيها ويفهم هذه المضامين كل أهل اللسان فهو يروى هذه المضامين بدون أعمال أى نظر.

فالمعتبر فى الراوى أن يكون حافظا لرواياته ولا يعتبر فيه ان يكون فاهما لمعنى الروايه ولهذا قد يكون الراوى عاميا وقد يكون من غير أهل اللسان

والخلاصه ان المعتبر فى فتوى الفقيه إنما هو العلم بمضمون الروايات وهذا المضمون رأى الفقيه سواء كان المضمون وجوبا أو حرمه أو صحه أو فسادا او جزئيه او شرطيه او ما شاكل ذلك فهو رأيه ويترتب عليه التحذير والتخويف من الإدانه والعقوبه ولا يترتب التحذير والتخويف على روايه الراوى فإن الراوى يروى ما سمع من الإمام(ع) أو ما وصل إليه بالواسطه من الإمام(ع) بألفاظها حرفيا أو بمضمونها التى تكون الروايات ظاهره فيها عرفا بدون أى أعمال نظر واجتهاد، والآيه المباركه مختصه بدلالتها على حجيه صنف خاص من الخبر هو الخبر المتضمن للتخويف وهذا إنما ينطبق على فتوى الفقيه ولا ينطبق على روايه الراوى.

ودعوى الملازمه بين حجيه فتوى الفقيه وبين حجيه الروايه من جهه عدم القول بالفصل بينهما هذه الدعوى لا أساس لها؛ فإن القول فى الفصل بينهما موجود فى كثير من الموارد تكون الروايه حجه إذا كانت عن حس وإذا كانت عن حدس لا تكون حجه فتدل الآيه المباركه على حجيه الخبر عن حدس إذا كان متضمنا للتخويف والتحذير من الإدانه والعقوبه ولا تدل على حجيه الخبر عن حس فالملازمه بينهما غير موجوده بحيث تشكل الدلاله الالتزاميه، فما دل على حجيه الأخبار عن حدس بالمطابقه يدل بالالتزام على حجيه الأخبار عن حس.

فدعوى عدم الفصل بينهما لا أساس لها.

ومع الإغماض عن ذلك فالقول بعدم الفصل لا يكون حجه فإن الاجماع المنقول لا يكون حجه فضلًا عن القول بعدم الفصل، فلا أثر لهذه الدعوى.

هذا ملخص ما ذكره المحقق الخراسانى(قده)

والجواب عن ذلك: ان الآيه الكريمه تدل على أن فرقه من كل طائفه تحملوا مسؤوليه النفر للتفقه فى الدين ولتعلم الأحكام إذا رجعوا إلى قومهم فينذرون بها ويمكن تقسيم هذه الفرقه إلى ثلاثه أصناف:

الصنف الأول: أنهم ينقلون آرائهم واجتهاداتهم لأقوامهم واهل بلدهم.

الصنف الثانى: انهم ينقلون ما وصل إليهم من الأئمه الأطهار من الروايات بنفس ألفاظها حرفيا بدون زياده ونقيصه فى البين أو ينقلوا مضامينها التى تكون هذه الروايات ظاهره فيها عرفا بحيث لا يتوقف على الاجتهاد والنظر وهذا النقل يدخل فى النقل عن حس أيضا أى كما ان النقل الأول يكون عن حس يكون النقل الثانى أيضا عن حس فالنقل فى كلا القسمين يكون عن حس والخبر فى كلا القسمين يكون داخل فى الخبر عن الحس ومشمول لأدله الحجيه إذا كان المخبر ثقه فإن ادله الحجيه التى عمدتها السيره القطعيه من العقلاء مختصه بالأخبار الحسيه او ما هو قريب من الحس لجريان السيره العقلائيه على العمل بها وحيث أن الشارع أمضى هذه السيره بعدم الردع فهى حجه فكلا القسمين من الخبر يدخل فى الأخبار عن حس ومشمول لأدله الحجيه.

وهذا بخلاف فتوى الفقيه فإنه خبر حدسى باعتبار ان الفقيه أخبر عن رأيه الذى استنبطه عن حدس وعن مقدمات فخبر الفقيه لا يكون مشمولا للسيره العقلائيه ولكن حجيته ثابته من طريق آخر.

فالنتيجه: ان النافرين إذا رجعوا إلى بلدهم يقوموا بإخبار المنذرين (بالفتح) بما تفقهوا فى الدين وبما تعلموه من الروايات الواصله إليهم من الأئمه الأطهار(ع) وبالأحكام الواصله إليهم(ع) كما هو الحال فى زمن الغيبه فإن اهل العلم يرجعون إلى بلدانهم لنقل فتوى الفقهاء والمجتهدين لأهل بلدهم، وهذا النقل حجه فإذا كان حجه وكان المخبر ثقه يترتب عليه التخويف ويترتب عليه التحذير من الإدانه والعقوبه على المخالفه، فإذا أخبر عن وجوب شىء أو حرمه شىء آخر لأهل بلدهم فبطبيعه الحال يحصل الخوف والحذر لأهل البلد من الإدانه والعقوبه على المخالفه فيما لو ترك الواجب وأتى بالحرام.

فالآيه المباركه تدل على حجيه هذه الأخبار.

الصنف الثالث: من الفرقه فإنهم تاره ينقلون آرائهم واجتهاداتهم واخرى ينقلون الأحكام التى تعلموها وتفقهوا فيها.

أما الصنف الأول: فهو خارج عن محل الكلام لوضوح ان من يقوم بالنفر للتفقه فى الدين وتعلم الأحكام ينذرون الناس من قبلهم إذا رجعوا كما هو ظاهر الآيه المباركه، فظاهر الآيه المباركه أنهم ينذرون أهل بلدهم بما تفقهوا فيه وليس إنذار أهل بلدهم بآرائهم واجتهاداتهم فإن الآيه غير ظاهره فى ذلك.

وأما الصنف الثانى: فهو الصحيح لأن كل فرقه تفقهوا فى الدين بعد الرجوع إلى بلدانهم ينشرون ما تفقهوا فيه من الدين ويقوموا بأخبار المنذرين (بالفتح) بما تعلموه من الدين لا أنهم يعلمون الناس آرائهم واجتهاداتهم ونظرياتهم، فيكون هذا الصنف هو المطابق لظاهر الآيه المباركه.

فالآيه المباركه تدل على حجيه إنذار المنذر إذا كان إنذارهم بما تفقهوا فى الدين وبما تعلموه ولا تدل على حجيه إنذاره إذا كان إنذاره عن آرائه واجتهاداته ونظرياته.

فالصحیح من هذه الأصناف هو الصنف الثانی والشق الثانی من الصنف الثالث.

أدله حجیه خبر الواحد ______ آیه النفر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أدله حجیه خبر الواحد ______ آیه النفر

کان الکلام فی الجواب عن اشکال المحقق الخراسانی علی الاستدلال بالآیه المبارکه وأنها تدل علی أن إنذار المنذر وإخباره یکون حجه إذا کان بما تفقهوا من الدین وتعلموا من الأحکام الشرعیه ولا تدل علی أن إخبارهم عن آرائهم واجتهاداتهم ونظریاتهم یکون حجه فالآیه أجنبیه عن الدلاله علی ذلک وظاهر الآیه الکریمه حجیه إنذار المنذرین للمنذرین (بالفتح) إذا کان إخبارهم وإنذارهم بما تفقهوا من الدین وتعلموا من الأحکام الشرعیه من الوجوب والحرمه وغیرهما فالآیه تدل علی ذلک ولا نظر للآیه إلی إخبارهم وإنذارهم بآرائهم واجتهاداتهم ونظریاتهم.

وعلی هذا فالآیه المبارکه تشمل الصنف الثانی فقط دون الصنف الأول فهو خارج عن الآیه الکریمه واما الصنف الثالث فالقسم الأول منه خارج والقسم الثانی مشمول للآیه الکریمه.

هذا فی عصر الحضور.

وأما فی عصر الغیبه فالأمر أوضح من ذلک فإن فرقه من کل طائفه یقوموا بالنفر إلی الحوزات العلمیه کالنجف الأشرف وغیره من الحوزات الدینیه للتفقه فی الدین ولتعلم الأحکام الشرعیه وبعد فتره زمنیه یرجعون إلی بلادهم لینذروا أقوامهم وأهل بلادهم بما تفقهوا من الدین وبما تعلموا من الأحکام الشرعیه ولا ینقلون لهم آرائهم واجتهاداتهم ولو کان فهو نادر جدا وشاذ والغالب هو نقل آراء وفتاوی المجتهدین للناس.

ثم أن السید الاستاذ(قده) قد أجاب (1) عن إشکال المحقق الخراسانی(قده) بأن الرواه فی عصر التشریع غالبا یکونوا من الفقهاء والمجتهدین کزراره ومحمد بن مسلم والحلبی وأمثالهم إذ الاجتهاد فی ذاک العصر أمر سهل، لأنه لا یتطلب أکثر من سماع الروایه من الإمام(ع) ومعرفه مقصود الإمام منها وجهه صدورها، ولا یتوقف الاجتهاد علی مقدمه أخری فإن عملیه الاجتهاد فی عصر التشریع عملیه سهله وغیر معقده بینما هی عملیه صعبه ومعقده.

ص: ٢٣

١- مصباح الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسیید محمد الواعظ، ج٢، ص١٨٧.

والسر فی ذلک: هو الفراغ بین عصر التشریع وعصر الاجتهاد فمهما طال أو کثر واجهت النصوص التشریعیه الشکوک والأوهام من مختلف الجهات والنواح ویتوقف علی تکوین القواعد والنظریات العامه وفق شروطها الخاصه فی حدودها المسموح بها شرعا بینما عملیه الاجتهاد فی عصر التشریع لا تتوقف علی تلک المقدمات ولا تواجه الشکوک والأوهام والمخاطر فإن أمثال

زراره إذا سمع الروايه من المعصومين(ع) وفهم منها مقصود الإمام(ع) فهو مجتهد ولا- يتوقف على أى مقدمه أخرى بينما فى العصر الحاضر ليس الأمر كذلك، فإن عمليه الاجتهاد تتوقف على تحقيق إسناد الروايات بكاملها فى تمام السلسله إلى الإمام وأيضا لا بد من تحقيق دلاله الروايات وانها تدل على هذا المعنى او لا تدل وبعد تنقيح عمليه السند وعمليه الدلاله لا بد من تحقيق الجهه وان الروايه صدرت تقيه او صدرت لبيان الحكم الواقعى، وبعد هذه الجهات لا بد من تحقيق أن لهذه الروايات معارض أو ليس لها معارض فلو كان لها معارض فهل يوجد مرجح لها او لا يكون لها مرجح أو ان المرجح يكون فى طرف المعارض وليس فى طرف الروايه وإذا لم يكن هناك مرجح لشىء منهما فهل مقتضى القاعده التخيير أو سقوط كلتا الروايتين فلا- بد من بحث هذه البحوث تماما، وإذا لم يكن لها معارض فهل هناك دليل حاكم عليها او دليل يقدم عليها دلاله حيث يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما كالدليل الآخر الذى يكون أظهر منه دلاله فيقدم من باب تقديم الأظهر على الظاهر او تقديم الخاص على العام او تقديم المقيد على المطلق.

فعمليه الاجتهاد فى العصر الحاضر تتوقف على هذه المقدمات تماما ولهذا تكون هذه العمليه عمليه صعبه معقده ودقيقه بينما تلك العمليه فى عصر التشريع عمليه سهله لا تتوقف على تلك المقدمات فإن الفراغ بين عصر التشريع وعصر الاجتهاد هذا الفراغ يؤدى إلى هذه النتيجه.

ص: ۲۴

هكذا ذكره السيد الاستاذ(قده).

وما ذكره(قده) فی غایه الدقه والصحه ولكن الراوی فی عصر التشريع وإن كان الغالب منهم فقيه ومجتهد ولكن المجتهد قد يروی الراويه الواصله إليه منهم(ع) بألفاظها حرفيا أو بمضامينه المكشوفه ظاهرا عند العرف وأخرى يروی آرائه وينقلها لا ان الفقيه والمجتهد يروی دائما اجتهاده ليس الأمر كذلك فإن المجتهد قد يروی ما سمع من الإمام(ع) او قد وصلت إليه بطرق معتبره فيرويها بألفاظها حرفيا بدون إعمال نظر واجتهاد وأخرى ينقل آرائه واجتهاده ولا فرق بينهما من هذه الناحيه فقد يكون الراوی عاميا لا يعرف معنى الروايه ولكنه حافظ فإنه لا يعتبر فی الراوی أن يكون من اهل الفهم أو من أهل اللسان ولكنه لا بد أن كون حافظا للروايه بتمام ألفاظها وخصوصياتها كما وكيفا فروايته حجه ومعتبره إذا كان ثقه. هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى يمكن إثبات حجيه خبر الواحد من الآيه المباركه بالأمر بإنذار المنذرين لأنه واجب على المنذرين بالكسر واما إثبات حجيه خبر الواحد بترتب التحذر على إنذار المنذرين فلا يمكن لأن الحذر لا يترتب على إنذار المنذرين بل المترتب هو ترقب الحذر لا فعليه الحذر ووقوعه فعلا لقوله تعالى: (لعلهم يحذرون) فترقب الحذر هو المترتب على إنذار المنذرين وإخبارهم بما تفقهوا من الدين لا وقوع الحذر فعلا فيمكن إثبات حجيه خبر الواحد فی الآيه المباركه من جهه وجوب الإنذار على المنذرين.

وهذا الوجوب لا يخلو إما أن يكون وجوبا نفسيا مولويا أو وجوبا غيريا مقدميا أو وجوبا طريقيا أو إرشاديا ولا وجود لاحتمال خامس.

أما الاحتمال الأول: فهو غير محتمل ضروره أن الإنذار ليس من الواجبات فی الشريعه المقدسه كالصلاه والصيام ونحوهما، أما الاحتمال الثانی: وهو أن الوجوب وجوبا غيريا فالأمر أيضا ليس كذلك، فإن الإنذار ليس مقدمه وجوديه لعمل المنذرين (بالفتح) بالأحكام الشرعيه؛ لأنهم قد عملوا بالأحكام الشرعيه بدون إنذار المنذرين وقد لا يعملون بالأحكام الشرعيه بعد إنذار المنذرين أيضا فعمل المنذرين (بالفتح) لا يتوقف على إنذار المنذرين من باب توقف الواجب على مقدمته الوجوديه.

هذا مضافا إلى ما ذكرناه فى محله انه لا دليل على وجوب المقدمه شرعا.

وعلى هـذا فهـذا الوجوب إمـا طريقى او إرشـادى فإن كان طريقيا فهو يـدل على أن دلاله الآيه الكريمه على حجيه أخبار الآحاد وإنذار المنذرين تأسيسيه لا تأكيديه؛ لأن الوجوب الطريقى وجوب مجعول من قبل الشارع بغرض الحفاظ على الأحكام الواقعيه بمـا لهـا من المبـادئ والملاكـات اللزوميه فى موارد الاشـتباه والالتبـاس وحجيه أخبار المخبرين وإنـذارهم مجعوله للحفاظ على الأحكام الواقعيه بما لها من المبادئ والملاكات اللزوميه فى موارد الاشتباه والالتباس.

واما إذا كان وجوب الإنـذار وجوبا إرشاديا فهو إرشاد إلى أن دلاله الآيه المباركه على حجيه إنذار المنذرين وأخبارهم تأكيديه وإمضائيه فإن الآيه الكريمه فى مقام الإمضاء لما بنى عليه العقلاء من العمل بأخبار الثقه وهذا البناء ممضـى شرعا والآيه المباركه تدل على إمضاء هذا البناء وتأكيده وتقريره إذا كان الوجوب إرشاديا.

وهـذا هو الظـاهر لأـن جميع الآيـات والروايات التى اسـتدل بها على حجيه أخبار الآحاد مفادها الإمضاء للسـيره العقلائيه الجاريه على العمل بأخبار الثقه وليس التأسيس وهذه السيره مرتكزه فى إذهان الناس فإذا كان المخبر ثقه فهم يعملون بقوله بدون أدنى التفات ولذا كانت حجيه خبر الثقه أمر مرتكز فى الاذهان.

هذا تمام كلامنا فى الاستدلال بآيه النفر.

أدله حجيه خبر الواحد ______ آيه الكتمان بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد ______ آيه الكتمان

انتهى كلامنا إلى آيه الكتمان وهى قوله تعالى:(إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُـدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِى الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلعَنُهُمُ اللّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ) (١) وقد استدل بها على حجيه أخبار الآحاد

ومورد الآـيه المبـاركه قيـام علمـاء اليهود بإخفـاء رسـاله النبى الأـكرم وصـفاته واسـمائه وبشائره بعـد ما بينها الله تعالى فى كتب العهدين.

ص: ٢٦

١- سوره البقره، آيه١٥٩.

وبما أن المورد لا يخصـص الوارد فلا مانع من الاسـتدلال بها على كبرى كليه وهى أنه كلما حرم كتمان شـىء ووجوب إظهاره فلا محاله يجب قبوله مطلقا وإلا لكان وجوب الإظهار لغوا وبلا فائـده، وصـدور اللغو من المولى الحكيم مسـتحيل، وهـذا مما لا يمكن الالتزام به.

وهـذا نظير قوله تعـالى: (وَلاَـ يَحِـلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَـا خَلَقَ اللّهُ فِى أَرْحَـامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ) (١) فـإنه نهى عن كتمـان مـا خلق الله تعـالى فى أرحـامهن وأوجب إظهـاره عليهن فإذا وجب الإظهار عليهن وجوب القبول فمن أجل ذلك يكون قول النساء فى الأخبار عما فى أرحامهن مسموع وحجه.

وقد أورد على هذا الاستدلال بوجوه:

الوجه الأـول: أن الآـيه المبـاركه فى مقـام بيـان حرمه الكتمـان ووجوب الإظهـار أى أن كتمـان الحقيقه محرم وإظهارهـا واجب وليست فى مقام بيان وجوب القبول مطلقا تعبدا وإن لم يحصل العلم بالحقيقه ولا الاطمئنان بها.

وعلى هـذا فكمـا يحتمـل أن يكون القبول واجبـا مطلقـا تعبـدا وإن لم يحصل العلم بالحقيقه ولا الاطمئنان بها فيحتمل أن يكون القبول واجبـا عنـد حصول العلم فـإذا حصـل العلم من إظهارهن الحقيقه وجب القبول وإن لم يحصل العلم او الاطمئنان بالحقيقه من الإظهار فلا يجب القبول.

فوجوب القبول عنـد الإظهـار مجمـل فالآـيه الكريمه لاـ تـدل على وجوب القبول مطلقـا تعبـدا وإن لم يحصل العلم بالحقيقه ولا الاطمئنـان والوثوق بهـا إذ يكفى فى دفع اللغويه أن يكون إظهـار كـل فرد من هؤلاـء جزء السـبب لحصول العلم لا تمام السـبب فعندئذ لا يكون وجوب الإظهار على كل هؤلاء لغوا باعتبار ان إظهار كل واحد منهم جزء السبب لحصول العلم بالحقيقه أو جزء حصول الاطمئنان بالحقيقه وهذا المقدار يكفى فى دفع اللغويه.

١- سوره البقره، آيه٢٢٨.

فـالنتیجه: أن الآـیه المبـارکه مجمله من نـاحیه وجوب القبول فالآـیه فی مقـام بیـان حرمه الکتمـان ووجوب الإظهار وأما وجوب القبول فالآیه مجمله من هذه الناحیه وحینئذ یکون القدر المتیقن منها وجوب القبول عند حصول الاطمئنان أو العلم.

هـذا مضافا: إلی أنه یمکن منع الملازمه بین وجوب الإظهار وبین وجوب القبول حتی من شـخص واحـد فإذا وجب الإخبار علی شخص واحـد فلاـ دلیـل علی وجوب القبول منه مطلقـا فیمکن ان یقبـل منه عنـد حصول العلم او الاطمئنـان ولو بقرائن حـالیه او مقامیه فهـذه الملازمه غیر موجوده لا بین إظهار جماعه ولا فی وجوب الإظهار علی کل فرد فوجوب الإظهار بالحقیقه أو الإخبار بها علی فرد لا یستلزم وجوب القبول منه إذ لا دلیل علی هذه الملازمه.

واما الآیه المبارکه وهی قوله تعالی:(وَلاَ یَحِلُّ لَهُنَّ أَن یَکْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّهُ فِی أَرْحَامِهِنَّ إِن کُنَّ یُؤْمِنَّ بِاللّهِ وَالْیَوْمِ الآخِرِ) فإنها فی نفسـها لا تـدل علی وجوب قبول قول المرأه مطلقا ولو من دون حصول العلم والاطمئنان فالعمـده فی هـذه المسأله هی الروایات وهی تـدل علی ان قول المرأه مسـموع فی إخبارها عما فی رحمها ولولا هذه الروایات فلا یمکن اسـتفاده قبول قول المرأه مطلقا تعبدا بدون أن یحصل العلم او الاطمئنان من قولها.

ومن هنـا یظهر الفرق بین آیه الکتمـان وبین آیه النفر فـإن فی آیه النفر الحـذر غایه لوجوب الإنـذار ومترتب علیه وتـدل علی ان الحـذر مسـتند إلی إنـذار المنـذر فإذا کان مسـتندا إلیه فبطبیعه الحال یکشف عن أنه حجه إذ لو لـم یکن إنـذار المنـذر حجه لم یـترتب علیه الخوف والحـذر، فـإذا اخـبر بـالوجوب أو الحرمه وکـان إنـذاره حجه حصـل الخوف للمنـذر وإن لم یکن حجه فلا یحصل له الخوف.

واما فى هذه الآيه المباركه فالقبول ليس غايه لحرمه الكتمان ووجوب الإظهار ولا يكون مترتبا عليه فمن أجل ذلك تختلف هذه الآيه الكريمه عن آيه النفر فالنتيجه ان الآيه المباركه لا تدل على وجوب القبول مطلقا تعبدا.

الوجه الثاني: أن حرمه الكتمان لا تخلو إما ان تكون حرمه نفسيه أو حرمه طريقيه او حرمه إرشاديه ولا رابع فى البين.

أما الأول: وهو الحرمه التكليفيه النفسيه فهى غير محتمله إذ لا شبهه فى أن حرمه الكتمان ليست نفسيه لأن الحرمه النفسيه ناشئه من وجدود مفسده ملزمه فى متعلقها كحرمه شرب الخمر مثلا فإنها ناشئه من وجود مفسده ملزمه فى الشرب فوجود المفسده الملزمه فى شرب الخمر هو المنشأ لجعل الحرمه له.

وما نحن فيه ليس كذلك فإن الكتمان هو إخفاء الحقيقه أى إخفاء مصلحه اكبر وأعظم وانما المراد من الحقيقه هو رساله النبى الأكرم(ص) ولا شبهه فى أن إخفائها من المحرمات ولكن من المحرمات العقليه وليس من المحرمات الشرعيه فالعقل يحكم بوجوب إظهارها كما يحكم بوجوب الامتثال فإن العقل هو الحاكم بوجوب الامتثال دون الشرع فوجوب الامتثال ليس وجوبا شرعيا بل هو وجوب عقلى كما أن حرمه المعصيه ليست حرمه شرعيه بل هى حرمه عقليه وما نحن فيه كذلك فإن حرمه الكتمان لم تنشأ من وجود مفسده فى نفس الكتمان بل حرمه الكتمان من جهه إخفاء الحقيقه والرساله التى هى من أعظم وأكبر المصالح.

وعليه فلا يمكن ان تكون حرمه الكتمان حرمه نفسيه.

وأما أنها ليس حرمه طريقيه فلأن الحرمه الطريقيه حكم ظاهرى فى طول الحكم الواقعى ومجعول بغرض الحفاظ على الحكم الواقعى بما له من الملاك فى موارد الاشتباه والالتباس وحرمه الكتمان ليست حرمه ظاهريه طريقيه ومجعوله للحفاظ على الحكم الواقعى بل حرمه الكتمان من جهه الإخفاء لرساله النبى الأكرم(ص) وصفاته وبشائره واسمائه وتوقيت مبعثه وما شاكل ذلك.

ومن هنا تكون حرمه الكتمان حرمه إرشاديه أى إرشاد الى ما استقل به العقل فإن العقل مستقل بحرمه كتمان رساله النبى الأكرم(ص) ووجوب إظهارها وبيانها للناس وهذا هو المناسب للسان الآيه المباركه أيضا لأن قوله تعالى: أولئك يلعنهم الله اللاعنون لسانه لسان التهديد ولسان التوبيخ ولسان اللعن هو المناسب للإرشاد إلى حكم العقل بوجوب إظهار رساله النبى الأكرم(ص) وحرمه إخفائها عقلا.

فإذن ليست هذه الحرمه حرمه نفسيه واقعيه ولا حرمه ظاهريه طريقيه.

والخلاصه: ان الآيه المباركه فى مقام بيان أن علماء اليهود قد قاموا بكتمان رساله النبى الأكرم(ص) وصفاته وبشائره التى بينها الله تعالى فى كتب العهدين ولكن علماء اليهود أخفوها عن الناس فالآيه المباركه فى مقام تحريم ذلك وتهديد هؤلاء العلماء فليست الآيه المباركه فى مقام الجعل بل لسان التهديد والتوبيخ فمن أجل ذلك تكون الآيه المباركه أجنبيه عن الدلاله على حجيه خبر الواحد وان دلالتها على حجيه خبر الواحد لا بد ان يكون لسانها لسان الجعل مع أن لسان الآيه المباركه لسان التهديد والتوبيخ لا الجعل. فلا يمكن الاستدلال بها على حجيه أخبار الآحاد.

أدله حجيه خبر الواحد ــــــــ آيه الكتمان بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد ــــــــ آيه الكتمان

كان كلامنا فى آيه الكتمان وقد أورد على الاستدلال بها بوجوه، تقدم الكلام فى الوجه الأول والثانى.

الوجه الثالث: أن الآيه تدل على حرمه كتمان شيء وإخفاءه حينما يكون المقتضى لإظهاره موجودا بحيث لولا الكتمان والإخبار لظهر وعلم الناس به فإن الله تعالى قد بين رساله النبى الأكرم(ص) فى كتب العهدين وصفاته واسمائه وبشائره وعلائم نبوته بحيث لولم يكن من قبل علماء اليهود والنصارى كتمانها وإخفائها لظهرت وعلم الناس بها لكنهم بنوا على إخفائها وكتمانها، فالآيه المباركه تدل على حرمه الكتمان والإخفاء إذا كان المقتضى لإظهاره موجودا.

ص: ۳۰

ولكن المقام ليس كذلك فإن الراوى إذا سمع الروايات من الأئمه الأطهار(ع) أو وصلت إليه بطرق صحيحه فعدم قيامه بإخبارها للناس وبنقلها لهم لا يصدق عليه الكتمان والإخفاء حتى يكون مشمولا للآيه الكريمه فإن المقتضى بهذا النحو غير موجود بحيث لولم ينقل هذه الأخبار للناس لظهرت ولعلم الناس بها.

فلهذا لا يمكن الاستدلال بهذه الآيه المباركه على حجيه أخبار الآحاد.

وقد أجيب عن ذلك:

أولاً: بأن صدق الكتمان لا يتوقف على وجود المقتضى وكتمان كل شيء بحسبه فالراوى إذا لم يرو ما سمع من الإمام أو وصل

إليه يصدق عليه الكتمان والإخفاء سواء كان المقتضى للإظهار موجودا أم لم يكن موجودا فصدق الكتمان لا يتوقف على وجود المقتضى للإظهار بل يصدق الكتمان على عدم الإخبار بشىء وهو يعلم بهذا الخبر فالراوى إذا لم يخبر بما سمع من الإمام(ع) أو وصل إليه صدق عليه الكتمان والإخفاء ومشمول للآيه المباركه.

وثانيا: أن الآيه المباركه إذا دلت على حرمه الكتمان ووجوب القبول فى فرض وجود المقتضى دلت على وجوب القبول فى الفرض الثانى وهو عدم وجود المقتضى أيضا، فالآيه المباركه تدل على حجيه أخبار الأحاد.

ولكن الظاهر أن هذه الأجوبه بتمامها غير صحيحه كما تقدم فى جواب الإشكال الأول والثانى والثالث وأن الآيه المباركه لا تشمل أخبار الآحاد لأمرين:

الأمر الأول: أن الآيه المباركه فى مقام بيان رساله النبى الأكرم(ص) وعلائم نبوته وبشائره وصفاته وهى من أصول الدين ومن الواضح أن الخبر لا يكون حجه فى باب أصول الدين والعقائد. ولا يمكن التعدى من موردها الى فروع الدين.

الأمر الثانى: ان الله تعالى قد بيّن رساله النبى الأكرم(ص) فى كتب العهدين وعلائم نبوته وصفاته بشكل تفصيلى ولكن علماء اليهود والنصارى أخفوها وكتموها ولم يظهروها للناس بحيث لو لم يكتموها لظهرت وعلم الناس بها ومن الواضح ان الآيه بهذا المعنى لا تشمل خبر الواحد فلا تدل على وجوب القبول تعبدا.

فالنتیجه ان الآیه لا تدل علی حجیه أخبار الآحاد.

ومنها[من الأدله علی حجیه أخبار الآحاد]: آیه الذکر وهی قوله تعالی: (فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّکْرِ إِن کُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ) (۱)

وتقریب الاستدلال بها: ان وجوب السؤال یستلزم وجوب القبول وإلا لکان وجوب السؤال لغوا، فلا یمکن ان قال یجب علیک السؤال ولکن لا یجب علیک القبول، وحیث أن الله تعالی قد أمر بالسؤال فیکون السؤال واجب فلا بد ان یجب القبول وإلا لکان معنی وجوب السؤال لغوا، فالملازمه بین وجوب السؤال وجوب القبول موجوده.

ولکن للمناقشه فی ذلک مجالاً سیأتی الکلام حولها.

ثم ان المراد من أهل الذکر لیس خصوص الأئمه الأطهار(ع) وإن کانوا من أظهر مصادیق الذکر بل المراد منه مطلق أهل الذکر فیشمل حتی الراوی فإن الراوی من أهل الذکر فی الأخبار بالنسبه إلی غیره کما أن الفقیه من أهل الذکر بالنسبه الی غیر الفقیه والطبیب من أهل الذکر فی الطب بالنسبه إلی غیر الطبیب. فأهل الذکر یختلف باختلاف الموارد.

وعلی هذا: فالراوی من أهل الذکر فی الروایات بالنسبه إلی غیره وحینئذ تشمل الآیه الراوی ایضا وتدل علی وجوب السؤال منه ویجب قبول قوله وأخباره وهذا معنی أن خبره حجه إذ لو لم یکن حجه فلا یجب قبوله.

ولکن أورد علی هذا الاستدلال السید الاستاذ(قده) (۲) بأمرین:

الأمر الأول: ان وجوب السؤال لا یدل علی وجوب القبول مطلقا تعبدا وإن لم یحصل العلم او الاطمئنان بل لعل الغرض من السؤال بدافع حصول العلم او الاطمئنان او الوثوق بالواقع من السؤال لا قبوله تعبدا وإن لم یحصل العلم والاطمئنان والوثوق إذ یکفی فی دفع اللغویه أن یکون الغرض من السؤال تحصیل العلم بالأحکام الشرعیه فلا یکون وجوب السؤال علی الجاهل لغواً وإنما الدافع له إنما هو تحصیل العلم بالأحکام الشرعیه. فمن هذه الناحیه فالآیه المبارکه لا تدل علی حجیه أخبار الاحاد لأن الغرض من السؤال کان داعی الحصول علی العلم بالواقع لا قبول قول المخبر تعبدا.

ص: ۳۲

۱- سوره النحل، آیه۴۳.

۲- مصباح الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید محمد الواعظ، ج۲، ص۱۸۹.

الأمر الثانی: أن الآیه المبارکه موردها أصول الدین لأنها فی مقام رد المشرکین حیث استنکروا نبوه النبی الأکرم(ص) حیث کانوا یعتقدون ان النبی لا یمکن أن یکون بشرا بل لا بد أن یکون ملکا، والآیه فی مقام رد هؤلاء من خلال السؤال عن علماء الیهود والنصاری لأنهم هم المراد من أهل الذکر هنا باعتبار أنهم من أهل الذکر برساله النبی الأکرم(ص) لعلمهم برسالته(ص) وصفاته وعلائم نبوته، فالآیه فی مقام ذلک وأجنبیه عن الدلاله علی حجیه خبر الواحد فلا صله للآیه الکریمه علی حجیه خبر الواحد.

نعم قد یقال کما قیل: إن المراد من قوله تعالی: (إِن کُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ) أعم من العلم الوجدانی والعلم التعبدی غایه الأمر فی موارد أصول الدین ینطبق العلم الوجدانی فقط وأما فی موارد أخبار المخبرین فیکون المراد من العلم العلم التعبدی.

ولکن هذا التفسیر أیضا غیر صحیح.

أدله حجیه خبر الواحد ـــــــ آیه الذکر. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أدله حجیه خبر الواحد ـــــــ آیه الذکر.

إلی هنا قد تبین ان مورد آیه الذکر أصول الدین لأن الآیه فی مقام رد المشرکین المنکرین لرساله الرسول الأکرم(ص) والمدلول هنا العلم الوجدانی فالآیه لا تدل علی حجیه خبر الواحد .

قد یقال کما قیل: إن المراد من العلم فی الآیه المبارکه (إِن کُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ) أعم من العلم الوجدانی والعلم التعبدی حیث أن مفاد الآیه المبارکه قضیه ارتکازیه فطریه موافقه للجبله والذات وهی رجوع الجاهل إلی العالم أو رجوع الجاهل الی اهل الخبره وهذه قضیه فطریه ارتکازیه لا تتوقف علی أی مقدمه أو أی دلیل.

والعالم فی المقام یختلف فتاره یکون العالم بالعلم الوجدانی کما فی أصول العقائد وأخری یکون العالم بالعلم التعبدی کرجوع العامی إلی المجتهد ورجوع المریض إلی الطبیب فإنه أمر فطری وموافق للارتکاز، فرجوع الجاهل إلی العالم أعم من أن یکون علمه وجدانیا أم تعبدیا أو رجوع من لا یعرف الهندسه إلی المهندس.

ص: ۳۳

فمفاد الآیه المبارکه قضیه ارتکازیه موافقه للفطره والذات.

والراوی أیضا کذلک فإنه من أهل الخبره بالروایات فتشمل الآیه المبارکه روایه الراوی أیضا، ویکون الرجوع إلی الراوی من الرجوع إلی أهل الخبره، هکذا قیل.

والجواب عن ذلک:

أولاً: أن مورد الآيه المباركه أصول الدين والمطلوب فيه العلم الوجدانى ولا أثر للعلم التعبدى فيها لأن العلم التعبدى ليس بعلم حقيقه بل هو علم باصطلاح الفقهاء وكلما كان على خلاف العلم الوجدانى فهو جهل غايه الأمر ترتب آثار العلم عليه فمن أجل ذلك يسمى بالعلم التعبدى كقيام الأمارات مقام القطع الطريقى والموضوعى فإن آثار العلم الوجدانى مترتبه على الأمارات الظنيه وتسمى تلك الأمارات بالعلم التعبدى من جهه ترتيب آثار العلم الوجدانى عليها.

والتعدى عن مورد الآيه الذى يكون المطلوب فيه هو العلم الوجدانى إلى سائر الموارد أى موارد العلم التعبدى بحاجه إلى دليل وقرينه او مناسبه بينهما.

وفى المقام لا مناسبه بين العلم الوجدانى والعلم التعبدى ارتكازا حتى يمكن التعدى عن مورد العلم الوجدانى إلى العلم التعبدى، فالتعدى بحاجه إلى قرينه ولا قرينه فى نفس الآيه المباركه ولا من خارجها.

وثانيا: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أنه يمكن التعدى عن مورد الآيه المباركه إلى موارد العلم التعبدى ولكن ذكرنا أن مفاد الآيه المباركه قضيه ارتكازيه فطريه وهى رجوع الجاهل إلى العالم ورجوع الجاهل إلى أهل الخبره وهو أمر مرتكز فى الاذهان وموافق للفطره فلا يحتاج إلى أى مقدمه ودليل.

ومن الواضح أن أهل الخبره لا يصدق على الراوى؛ لأن أهل الخبره هو من له رأى ونظر كالمجتهد والطبيب والمهندس وما شاكل ذلك، وأما الراوى فوظيفته نقل ما سمعه من الإمام أو ما وصل إليه من الإمام(ع) بطرق صحيحه حرفيا من دون إعمال أى رأى ونظر فيه، بل قد لا يفهم الراوى معنى الروايه.

ومن هنا كان المعتبر فى الراوى هو الحفظ ولا- يعتبر فى الراوى الفهم لمعنى الروايه بل قد يكون الراوى ليس من أهل اللسان؛ فمن أجل ذلك لا ينطبق عنوان أهل الخبره على الراوى حتى إذا فهم معنى الراويه.

فالنتيجه: أن الراوى لا يصدق عليه أنه من أهل الخبره فلا تشمله الآيه الكريمه وإن قلنا أن الآيه تدل على قضيه ارتكازيه فطريه وهى رجوع الجاهل إلى العالم ورجوع الجاهل إلى أهل الخبره فلا تشمل الآيه الكريمه الراوى لأن الراوى ليس من أهل الخبره.

وحينئذ لا تدل الآيه الكريمه على حجيه خبر الواحد وأن قلنا أن المراد من العلم فى الآيه الكريمه أعم من العلم الوجدانى والعلم التعبدى.

ولكن قد يقال كما قيل: إن عدم شمول الآيه للراوى تام إذا كان المذكور فى لسان الآيه المباركه عنوان العلم لأن الراوى ليس من أهل العلم والاجتهاد والنظر وأما إذا كان الوارد فى الآيه عنوان الذكر والذكر أعم من العلم ولا يعتبر فى الذكر إعمال الرأى والنظر فحينئذ يشمل هذا العنوان الراوى لأن الراوى من أهل الذكر فى الروايات بالنسبه إلى غيره.

والجواب عن ذلك:

أولاً- إن مناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه تقتضى أن يكون المراد من الذكر هو العلم لا- أن المراد منه ما هو مقابل للعلم حتى يشمل الراوى أيضا.

وثانياً: أن ذيل الآيه قرينه على أن المراد من الذكر فى صدر الآيه هو العلم لقوله تعالى: (إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ) ولم يقل: إن كنتم لا تذكرون فهذا قرينه على ان المراد من الذكر هو العلم وليس المراد منه ما هو أعم من العلم.

فالنتيجه: أن الآيه الكريمه لا تدل على حجيه خبر الواحد.

إلى هنا قد تبين أن الآيات الكريمه التى ذكرت دليلا على حجيه خبر الواحد لا يتم شىء منها دليلا على حجيه خبر الواحد وعلى تقدير دلالتها على حجيه خبر الواحد فمدلولها تأييد وإمضاء لما بنى عليه العقلاء من العمل بأخبار الثقه لأنه أمر مرتكز فى الأذهان لأن الناس يعملون بأخبار الثقه بدون التفات إلى أى دليل ومقدمه غير إحراز وثاقه المخبر ارتكازا فبمجرد علمه بأن المخبر ثقه يعمل بخبره من دون توقف على شىء آخر فحجيه أخبار الثقه أمر مرتكز فى الأذهان، والآيات الكريمه لو كانت داله على حجيه أخبار الآحاد لكانت إمضاءً لما بنى عليه العقلاء وتأكيدا له وليس مفادها التأسيس.

وأما الكلام فى السنه.

فلا شبهه فى أنه لا يجوز الاستدلال على حجيه خبر الواحد بخبر الواحد وهذا أمر واضح لأن فاقد الشيء لا يعقل أن يكون معطيا له فخبر الواحد إذا لم يكن حجه فكيف يمكن الاستدلال به على حجيه نفسه لأن لازم ذلك أن تكون حجيه نفسه عله لحجيه نفسه وكون الشيء عله لنفسه أمر مستحيل.

ومن هنا إذا أردنا الاستدلال بالسنه على حجيه أخبار الآحاد فلا بد من افتراض كون السنه متواتره وقطعيه الصدور فعندئذ يجوز الاستدلال بها على حجيه أخبار الآحاد.

نعم ذكر المحقق الخراساني(قده) (١) أنه يجوز الاستدلال على حجيه خبر الواحد بالروايات المتواتره إجمالاً فإذا فرضنا أن هناك مجموعه من الروايات الكثيره التى نعلم بصدور بعضها من الأئمه الأطهار(ع) ولكن هذا البعض مجهول لنا ولا ندرى أن هذا البعض أى خبر من هذه الأخبار وحينئذ لا يجوز الاستدلال بكل واحد منها على حجيه خبر الواحد لأنه من الاستدلال على حجيه خبر الواحد بخبر الواحد، ولكن إذا فرضنا أن هذ المجموعه تقسم إلى أصناف متعدده:

الصنف الأول: ان يكون دالاً على حجيه خبر الواحد ثقه او غير ثقه.

الصنف الثانى: يدل على حجيه خبر الواحد إذا كان راويه إمامياً.

الصنف الثالث: ما يدل على حجيه خبر الواحد إذا كان راويه ثقه.

الصنف الرابع: ما يدل على حجيه خبر الواحد إذا كان راويه إماميا عادلا.

وأخص هذه الأصناف هو الصنف الرابع لأنه واجد لخصوصيه تمام هذه الأصناف فهو واجد لخصوصيه الصنف الأول فلو كان الصادر من الإمام(ع) الصنف الأول فالصنف الرابع واجد لخصوصيته، ولو كان الصادر الصنف الثانى فهو أيضا واجد لخصوصيته ، ولو كان الصادر الصنف الثالث فهو أيضا واجد لخصوصيته، فلو فرضنا انا نعلم إجمالا أن أحد هذه الأصناف قد صدر من الإمام(ع) فلا محاله يكون ذلك تعبيرا عن علمنا إجمالا بأن الصنف الرابع قد صدر من الإمام(ع) إما بلفظه أو بمضمونه وحينئذ لا مانع من الاستدلال به على حجيه أخبار الآحاد.

١- كفايه الاصول، المحقق الخراساني، ص٣٠٢.

ولکن تمامیه الاستدلال به علی حجیه أخبار الآحاد یتوقف علی مجموعه من المقدمات یأتی التعرض لها إن شاء الله تعالی.

أدله حجیه خبر الواحد ____ السنه. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجیه خبر الواحد ____ السنه.

کان کلامنا فی الاستدلال بالسنه علی حجیه خبر الواحد، وذکرنا أنه لا یمکن الاستدلال بخبر الواحد علی حجیته لأنه غیر معقول.

وأما إذا کان الخبر متواترا اجمالا فإذا کانت الأخبار الاجمالیه عباره عن أصناف متعدده وفیها صنف أخص من سائر الأصناف وواجد لتمام خصوصیات سائر الأصناف زائدا علی خصوصیته ففی مثل ذلک نعلم أن هذا الصنف قد صدر من المعصوم(ع) إما بلفظه أو بمضمونه فعندئذ یمکن الاستدلال به علی حجیه خبر الواحد.

ولکن هذا الاستدلال بهذا النحو یتوقف علی تمامیه مقدمات:

المقدمه الأولی: أن تکون الأخبار متواتره إجمالا.

المقدمه الثانیه: ان تکون الروایات التی استدل بها علی حجیه أخبار الآحاد تامه دلاله.

المقدمه الثالثه: ان تکون النسبه بین أصناف الروایات المتواتره عموما وخصوصا مطلقا لا عموما وخصوص من وجه ولا بنحو التباین، لأن الأخص مطلقا واجد لصفات جمیع الأصناف وخصوصیاتها فکل صنف صدر من الإمام(ع) فالصنف الأخص واجد لخصوصیته ومضمونه فعندئذ نعلم إجمالا أن الأخص قد صدر من المعصوم(ع) إما بلفظه أو بمضمونه.

وعلی هذا: فما ذکرناه من الأصناف للروایات التی المتواتره إجمالا نعلم بأن الصنف الرابع وهو الروایه التی کان راویها عدلا إمامیا قد صدر من المعصوم(ع) إما بلفظه او بمضمونه فعندئذ یمکن الاستدلال به علی حجیه خبر الواحد لأنه لیس من قبیل الاستدلال علی حجیه خبر الواحد بخبر الواحد بل من قبیل الاستدلال علی حجیه خبر الواحد بخبر مقطوع الصدور إما مضمونا أو لفظا.

ثم أنه إذا کانت بین أفراد هذه الأصناف روایه تدل علی حجیه خبر الثقه فعندئذ تثبت حجیه خبر الثقه وإن لم یکن إمامیا بل إذا کان ثقه ولم یکذب فتکون روایته حجه وإن کان فاسقا.

ص: ٣٧

فإذا وجد فی أفراد الروایه التی یکون راویها عدلا فرد یدل علی حجیه خبر الثقه ثبتت حجیتها وإن لم یکن الثقه إمامیا ولا عدلا بهذا الطریق.

والمقدمات التى ذكرت بحاجه إلى إثبات تماميتها.

اما المقدمه الأولى: فالروايات المتواتره على أقسام:

القسم الأول: التواتر اللفظى. بأن يكون شخص اللفظ الصادر من المعصوم(ع) قد وصل إلينا بطرق قطعيه فى جميع الطبقات بتمام خصوصياته وألفاظه كماً وكيفاً بدون أى زياده، وهذا النوع من التواتر قليل جدا وشاذ فى جميع الروايات التى استدل بها على المسائل الفقهيه، بل معدوم. نعم توجد هذه الروايات فى العقائد كحديث الثقلين وحديث من كنت مولاه وما شاكل ذلك، واما الروايات المتكفله للأحكام الشرعيه فالتواتر اللفظى فيها نادر جدا بل معدوم.

القسم الثانى: التواتر المعنوى، ونقصد به أن هذا المعنى قد صدر عن المعصوم(ع) أو هو ممضا من قبله (عليه السلام) ولكن بأى لفظ صدر من المعصوم أو بأى لفظ أمضاه فهو مجهول لدينا فلا ندرى صيغه معينه لهذا المعنى فكل ذلك مجهول لدينا ولكن نعلم أن هذا المعنى المشترك بين الروايات قد صدر عن المعصوم أو كان قد أمضاه.

هذا هو التواتر المعنوى.

القسم الثالث: التواتر الإجمالى، وهو على أقسام:

القسم الأول: أن هذه الروايات روايات كثيره تبلغ من الكثره حد التواتر الاجمالى ولهذا تكون ذات أصناف متعدده وحينئذ قد تكون النسبه بين أصنافها عموما وخصوصا مطلقا، وقد تكون النسبه التباين وعدم الاشتراك لا فى اللفظ ولا فى المعنى. وقد تكون النسبه عموم وخصوص من وجه بأن يكون لكل منهما ماده اجتماع وماده افتراق.

فالتواتر الاجمالى إنما يفيد فى المقام إذا كانت النسبه بين أصنافها عموما وخصوصا مطلقا بأن يكون بين الروايات صنف خاص هو أخص الأصناف فيكون واجد لتمام صفات الأصناف الأخرى وشريك مع سائر الأصناف فى المضمون ويتميز عنها بخصوصيه زائده، وحينئذ نعلم إجمالا بأن هذا الصنف قد صدر من المعصوم إما بلفظه الخاص أو بمضمونه المخصوص فيجوز الاستدلال به على حجيه أخبار الآحاد.

واما النسبه بين الأصناف إذا كانت هى التباين فلا يجوز الاستدلال بها لأننا لا نعلم تفصيلا صدور أى صنف من أصنافها فكل صنف منها مشكوك الصدور ولا اشتراك بينها لا فى اللفظ ولا فى المضمون فكل صنف مباين لصنف آخر فلا نعلم بصدور أى صنف من الأصناف بالخصوص.

نعم.. نعلم إجمالا بصدور صنف خاص من هذه الأصناف عن المعصوم ولكن كل واحد منها بنفسه وبحده مشكوك الصدور ولهذا لا يمكن الاستدلال بشىء من أصنافه على حجيه خبر الواحد لأنه من الاستدلال على حجيه خبر الواحد بخبر الواحد وهذا غير معقول.

وكذلك الحال فى الصنف الثالث أى فيما إذا كانت النسبه بين الروايات عموما من وجه فإنها وإن اشتركت فى ماده الاجتماع إلاـ أنها افترقت فى ماده الافتراق فلاـ نعلم بصدورها فى ماده الاجتماع لاحتمال انها صدرت فى ماده الافتراق فقط فمن أجل ذلك لا علم وجدانى بصدور بعضها.

نعم نعلم أجمالا بصدور واحد منها من المعصوم(ع) وأما صدور واحد منها معين فليس لنا علم وجدانى فكل واحد من هذه الأصناف مشكوك الصدور فلا يمكن الاستدلال بشىء من هذه الأصناف على جيه خبر الواحد.

فالنتيجه: ان الأخبار المتواتره إجمالا إذا كانت النسبه بين أصنافها عموما مطلقا يجوز الاستدلال بالأخص منها لأنه قد صدر عن المعصوم يقينا إما مضمونا أو لفظا دون ما إذا كانت النسبه بين أصنافها التباين او العموم من وجه لعدم العلم بصدور بعضها المعين.

هذه هى المقدمه الأولى.

واما المقدمه الثانيه: فقد استدل بالروايات الكثيره على حجيه خبر الواحد إلا أن دلاله أكثرها غير تامه، ويمكن تقسيمها إلى مجموعات:

المجموعه الأولى: روايات الترجيح وهى التى تدل على أن الخبرين المتعارضين يمكن ترجيح أحدهما على الآخر بموافقه الكتاب او بمخالفه العامه (۱) فإذا فرضنا أن أحد الخبرين المتعارضين موافق للكتاب والآخر مخالف فهذه الروايات تدل على تقديم الموافق على المخالف والأخذ بالموافق وطرح المخالف وان الموافق حجه دون المخالف او إذا كان أحدهما مخالفا للعامه والاخر موافقا لهم فهذه الروايات تدل على حجيه الخبر المخالف للعامه فتقدمه على الخبر الموافق للعامه وحمله على التقيه، فروايات الترجيح والروايات العلاجيه تدل على حجيه خبر الواحد بالالتزام لأنها تدل بالمطابقه على الترجيح وبالالتزام على حجيه خبر الواحد لأنه لو لم يكن حجه فلا معنى لترجيح أحدهما على الآخر.

۱- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملى، ج۲۷، ص۱۰۶، باب۹، من ابواب صفات القاضى، ط آل البيت.

ولكن الاستدلال بها غير صحيح لأن الأخبار العلاجيه واخبار الترجيح أخبار آحاد وليس أخبار متواتره فلا يمكن الاستدلال بها على حجيه أخبار الآحاد لأنه من قبيل الاستدلال على حجيه خبر الواحد بخبر الواحد وهو مستحيل.

وأيضا ان هذه الروايات لا تدل على حجيه أخبار الآحاد بالالتزام فإن هذه الروايات إنما تدل على حجيه أخبار الآحاد بالالتزام إذا كان مفادها ترجيح أحد المتعارضين على الآخر بموافقه الكتاب ومخالفه العامه.

ولكن كما يحتمل ذلك يحتمل أن يكون مفاد هذه الروايات فى مقام تمييز الحجه عن غير الحجه وتمييز الخبر الصادق عن الخبر الكاذب مع أن سند كلا الخبرين المتعارضين قطعى ولكن لا نعلم أن احدهما كاذب قطعا إذ لا يتصور التعارض بين الخبرين القطعيين فوقوع التعارض دليل على أن احدهما كاذب والآخر صادق وهذه الروايات فى مقام تمييز الصادق عن الكاذب فالروايات الموافقه للكتاب صادقه والروايه المخالفه للكتاب كاذبه والروايه المخالفه للعامه صادقه والروايه الموافقه لهم كاذبه.

وكلا الاحتمالين فى هذه الروايات موجود فكما يحتمل أن تكون هذه الروايات فى مقام علاج الخبرين المتعارضين كذلك يحتمل أن تكون هذه الروايات فى مقام التمييز للخبر الصادق عن الخبر الكاذب، وحينئذ تكون هذه الطائفه من الروايات مجمله فلا يمكن الاستدلال بها على تقدير التسليم انها متواتره سندا ولكنها مجمله دلاله

ادله حجيه خبر الواحد – السنه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: ادله حجيه خبر الواحد – السنه

كان كلامنا فى الأخبار العلاجيه من جهه أنه قد يناقش فيها أنها كما يحتمل أن تكون فى مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر بموافقه الكتاب أو السنه أو بمخالفه العامه يحتمل أن تكون فى مقام تمييز الخبر الصادق عن الخبر الكاذب أو تمييز الحجه عن اللاحجه مع أن الخبرين قطعيين صدورا فإن التعارض بين القطعيين صدورا غير معقول ولكنه اشتبه على المكلف أيهما صادر عن الإمام(ع) وأيهما غير صادر وهذه الروايات فى مقام تمييز الصادق عن الكاذب.

ص: ۴۰

فهذه الروايات مجمله باعتبار أنه لا ترجيح للاحتمال الاول على الثانى.

والجواب عن ذلك واضح: وهو أن الأخبار العلاجيه على طائفتين:

الطائفه الأولى: وتسمى بأخبار الطرح ولسان هذه الطائفه لسان عدم صدور الخبر المخالف للكتاب والسنه (۱)، وقد ورد فيها أن ما خالف الكتاب والسنه فهو زخرف وباطل ولم أقله، وهى تدل على الاستنكار والتحاشى عن صدور الخبر المخالف للكتاب والسنه؛ ولهذا صرح فيها بأن ما خالف الكتاب والسنه زخرف وباطل ولم يقله، فهذه الطائفه فى مقام التمييز للصادق عن الكاذب ولكنها ليست من الأخبار المرجحه ومن الأخبار العلاجيه.

الطـائفه الثانيه: الأخبار العلاجيه (٢) وهی تعالـج مشـكله التعارض بين الخبرين المتعارضـين وهـذه الأخبار ظاهره فی أن كلا من الخبرين المتعارضـين حجه فی نفسه ولكن من جهه المعـارضه لا يمكن شـمول دليل الحجيه لكليهما معا ولهـذا لا بـد من علاج المعـارضه بـالرجوع الى المرجحـات فـإن كـان أحـدهما موافقا للكتاب، والمراد من الموافقه للكتاب الموافق لإطلاق الكتاب أو عمومه، والآخر مخالفا لإطلاق الكتاب وعمومه فلا بـد من تقـديم الأول على الثانی وان الأول حجه دون الثانی، فالثانی لا يكون حجه ولهـذا لا بد أن يكون المراد من المخالف فی الأخبار العلاجيه المخالف لعموم الكتاب والسـنه أو لإطلاق الكتاب والسـنه؛ فـإن خبر الواحـد إذا كان مخالفا لإطلاق الكتاب والسـنه أو عمومهما فهو حجه ويخصـص عمومهما او يقيـد إطلاقهما ولكن إذا كان الخبر مخالفا لعموم الكتاب فهو مردود وزخرف وباطل ولم يصدر منهم(ع).

فالروايات العلاجيه وهی أخبار الترجيـح تـدل على الترجيـح بالمطابقه وعلى حجيه خبر الواحـد بالالتزام ولكن من جهه أن هـذه الروايات ليست من الكثره بـدرجه تبلغ حـد التواتر فلا يمكن الاسـتدلال بها على حجيه خبر الواحد لأنه من قبيل الاسـتدلال على حجيه خبر الواحد بخبر الواحد وهو مستحيل.

۱- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۱۰، ب۹، من أبواب صفات القاضی، ح۱۲، ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۱۸، ب۹، من أبواب صفات القاضی، ح۲۹، ط آل البيت.

المجموعه الثانيه: وهی الروايات الوارده فی الأفراد الخاصه من الرواه وبأوصاف خاصه وبألسنه مختلفه وبصيغ متعدده:

فمنها: ما جاء بصيغه لولا هؤلاء (زراره ومحمد بن مسلم والحلبی وبريد بن معاويه وغيرهم) لاندرست آثار النبوه (١) .

ومنها: ما جاء بصيغه مثاليه وهی ان هؤلاء أمناء الله علی حلاله وحرماه مشيرا إلی طائفه خاصه من الرواه (٢) .

ومنها: ما جاء بصيغه أن هؤلاء حفظه الدين مشيرا الی فئه مخصوصه (٣) .

ومنها: ما ورد إذا أردت حديثا فعليك بهذا الجالس (۴) (وهو زراره او محمد بن مسلم).

ومنها: ما جاء بصيغه ما يمنعك من الرجوع إلی ومحمد بن مسلم فإنه قد سمع من أبی أحاديث وكان عنده وجيها (۵) .

ومنها: ما ورد بصيغه ممن آخذ معالم دينی من زكريا بن آدم القمی فإنه مأمون علی الدين والدنيا (۶) .

وهكذا غيرها مما قد ورد بألسنه مختلفه ومتعدده وبصيغ خاصه.

وتقريب الاستدلال بها أنه لا شبهه فی أن أشخاص هؤلاء لا خصوصيه لها ولا موضوعيه فاحتمال أن لشخص زراره أو شخص محمد بن مسلم دخل فی حجيه أخبارهم غير محتمل وإنما الحجيه لأخبارهم من جهه الأوصاف الطارئه عليهم من الأمانه علی حلال الله وحرامه ووصف حفظه الدين ووصف أنه لولاهم لاندرست آثار النبوه، فهذ التعبيرات واضحه الدلاله علی أن ملاك حجيه اخبارهم هی هذه الأوصاف.

١- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج٢٧، ص١۴٢، باب١١، من أبواب صفات القاضی، ح١۴، ط آل البيت.
٢- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج٢٧، ص١۴٢، باب١١، من أبواب صفات القاضی، ح١۴، ط آل البيت.
٣- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج٢٧، ص١۵٠، باب١١، من أبواب صفات القاضی، ح۴٣، ط آل البيت.
۴- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج٢٧، ص١۴٣، باب١١، من أبواب صفات القاضی، ح١٩، ط آل البيت.
۵- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج٢٧، ص١۴۴، باب١١، من أبواب صفات القاضی، ح٢٣، ط آل البيت.
۶- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج٢٧، ص١۴۶، باب١١، من أبواب صفات القاضی، ح٢٧، ط آل البيت.

ولکن یمکن المناقشه فی ذلک: من جهه أن حجیه أخبار هؤلاء وإن کانت من جهه توفر هذه الأوصاف فیهم واقعا ولکن هذه الطائفه فی مقام بیان أرقی مرتبه من مراتب الوثاقه وهی الوثاقه الواقعیه التی ثبت بنص الإمام(ع) وتصریحه، وحینئذ یمکن البناء علی حجیه أخبارهم من هذ الجهه. ولکن التعدی من مورد هذه الروایات وهو حجیه روایات خصوص هؤلاء إلی حجیه خبر کل ثقه ولو ثبتت حجیته ظاهرا بتوثیق الشیخ أو الکلینی أو النجاشی او الصدوق بحاجه إلی قرینه لأن هذا التعدی لیس مطابقا للأصل بل هو مخالف للأصل، وحینئذ یکون بحاجه إلی قرینه ولا قرینه فی هذه الروایات لا فی نفسها ولا من الخارج.

ومن هنا لا- یمکن الاستدلال بهذه المجموعه علی حجیه أخبار الآحاد مطلقا أو علی حجیه أخبار الثقه مطلقا وإن کانت وثاقته ثابته ظاهرا لا واقعا.

ثم أن هذه المجموعه لا یبعد أن تکون متواتره معنویا وإن لم تکن متواتره لفظا وهذا المعنی معنی الأمانه علی حلال الله وحرامه صادر من الإمام(ع) ولکن بهذه الصیغه أو بصیغه أخری فهو مشکوک ولا نعلم به.

والنتیجه: أنه لا یمکن الاستدلال بهذه المجموعه علی حجیه خبر الواحد مطلقا؛ لأنها لا تدل إلا علی حجیه قسم خاص من خبر الواحد لا علی حجیه خبر الواحد مطلقا کما هو محل الکلام فی المسأله ومحل النزاع.

المجموعه الثالثه من الروایات: وهذه المجموعه تاره وردت بلسان أعرفوا منازل الرجال (۱) بقدر أحادیثهم عنّا، وأخری بلسان یا جمیل أرو هذا الحدیث لإخوانک (۲) . فهل یمکن الاستدلال بهذه الطائفتین من هذه المجموعه او لا یمکن؟

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۴۹، باب۱۱، من أبواب صفات القاضی، ح۳۷، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۷، ص۸۸، باب۱۱، من أبواب صفات القاضی، ح۴۰، ط آل البیت.

اما الطائفه الأولى: فلا يمكن الاستدلال بها لأنها لم تبلغ من الكثره حد التواتر وحينئذ تكون من الاستدلال على حجيه خبر الواحد بخبر الواحد وهو لا يمكن. وكذلك الطائفه الثانيه فهى خبر واحد ولا تبلغ من الكثره حد التواتر وليست قطعيه الصدور فلا يمكن الاستدلال بها على حجيه خبر الواحد هذا مضافا إلى إمكان المناقشه فى دلالتها فإن ترغيب الإمام على كثره الروايات وانه موجب لنمو منزله الرواه عند الناس لعله من جهه الرغبه فى انتشار الروايات بين الناس حتى يعرفوا الروايات الصادره من الأئمه الأطهار(ع) من غيرها والغرض من وراء ذلك هو حصول العلم او الاطمئنان بصدور هذه الروايات لا حجيه خبر الواحد مطلقا.

واما الطائفه الثانيه وهى قوله(ع) يا جميل أور الحديث لإخوانك فإنه وإن دل على وثاقه جميل واقعا فيكون هذا من أرقى درجه الوثاقه ولكن لا يمكن التعدى من مورد هذه الطائفه إلى سائر الموارد لأنها تدل على حجيه أخبار الأحاد فيما إذا كان الراوى واجدا لأرقى مراتب الوثاقه وهى الوثاقه الواقعيه ولا يمكن التعدى منها إلى غيرها.

والنتيجه: أن هذه المجموعه ايضا لا يمكن الاستدلال بها والعمده فى ذلك أنها لم تبلغ حد التواتر.

أدله حجيه خبر الواحد ______ السنه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد ______ السنه

المجموعه الرابعه: قد وردت بلسان أمر المولى بكتابه الروايات والاهتمام بها وحفظها لأنها تفيد فى المستقبل للأجيال القادمه وقد ورد ذلك فى روايات كثيره ولكن هذه الروايات لا يمكن الاستدلال بها من جهه انها لا تبلغ من الكثره حد التواتر ولا تكون قطعيه الصدور فلا يمكن الاستدلال بها على حجيه خبر الواحد وليست هى أخص المجموعات لتكون قطعيه الصدور إما بمضمونها او بلفظها فمن أجل ذلك هذه الروايات أخبار آحاد فلا يمكن الاستدلال بها على حجيه خبر الواحد.

ص: ۴۴

هذا مضافا إلى أن هذه الروايات لا تدل على حجيه أخبار الآحاد إذ يمكن أن يكون الغرض من وراء الأمر بكتابه الروايات هو انتشار آثار والنبوه والأئمه(ع) بين الناس ليحصل العلم او الاطمئنان بها لا حجيتها مطلقا وتعبدا فمجرد الاهتمام بكتابه الروايات لا يدل على أن هذه الروايات حجه تعبدا ومطلقا.

المجموعه الخامسه: روايات كثيره أيضا عمدتها صحيحه الحميرى وهى روايه طويله ورد فى ذيلها:(قَالَ : سَأَلْتُهُ وقُلْتُ : مَنْ أُعَامِلُ؟ أَوْ عَمَّنْ آخُذُ؟ وقَوْلَ مَنْ أَقْبَلُ؟ فَقَالَ لَهُ: الْعَمْرِيُّ ثِقَتِي ؛ فَمَا أَدّى إِلَيْكَ عَنِّي ، فَعَنِّي يُؤَدِّي ، ومَا قَالَ لَكَ عَنِّي ، فَعَنِّي يَقُولُ ؛ فَاسْمَعْ لَهُ وأَطِعْ ؛ فَإِنَّهُ الثِّقَةُ الْمَأْمُونُ)

وهذه الروايه واضحه الدلاله على حجيه قول الثقه وقد ورد فى الفقره الثانيه فيها: وَأَخْبَرَنِي أَبُو عَلِيٍّ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا مُحَمَّدٍ عليه السلام عَنْ مِثْلِ ذلِكَ ، فَقَالَ لَهُ الْعَمْرِيُّ وَابْنُهُ ثِقَتَانِ ؛ فَمَا أَدَّيَا إِلَيْكَ عَنِّي ، فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ ، ومَا قَالَا لَكَ ، فَعَنِّي يَقُولَانِ ؛ فَاسْمَعْ لَهُمَا

وأَطِعْهُمَا ؛ فَإِنَّهُمَا الثِّقَتَانِ الْمَأْمُونَانِ) (۱) .

فيقع الكلام فی هذه الصحيحه تاره فی سندها وأخری فی دلالتها.

أما سندها فإن هذه الصحيحه من الصحاح الأعلائيه وهی فی اصطلاح أهل الرجال هو أن راويها إماميا ومزكاً بأكثر من عدلين وهذه الروايه كذلك فإن الراوی الأول هو الكلينی عليه الرحمه وجلاله قدره وثقته وأمانته علی الروايات معروفه ومشهوره ومتفق عليها بين الأصحاب ولا شبهه فيه فإنه مزكاً بأكثر من عدلين. والراوی الثانی الذی يروی عنه الكلينی راويان: أحدهما محمد بن عبد الله الحميری وهو جليل القدر وقد اتفق الاصحاب علی عدالته، والآخر هو محمد بن يحيی العطار وهو شيخ القميين ووجههم ولا شبهه فی وثاقته وجلاله قدره وامانته علی الأحاديث والراوی المباشر عن الإمام(ع) هو عبد الله بن جعفر الحميری ولا شبهه فی وثاقته وجلاله قدره فإن الأصحاب اتفقوا علی وثاقته وامانته وجلاله قدره فلا شبهه فی أنه مزكاً من العدول.

۱- الكافی، الكلينی، ج۲، ص۱۲۵، ح۱ (ط دار الحديث).

فالواسطه بین الکلینی وبین الإمام علیه السلام واسطتین فقط أی واسطه قلیله بینهما وهذه الروایه قد وصلت من الإمام(ع) إلی الکلینی بواسطتین.

قد یقال کما قیل: إن ضم جهه قله الواسطه إلی هذه الروایه الصحیحه یوجب حصول العلم منها فإنها کالروایه القطعیه الصدور من الإمام(ع) وإذا ضممنا إلیها ان کل راوٍ مزکاً بأکثر من عدلین وجلاله قدره ووثاقته معروفه ومتسالمه علیها بین الأصحاب فالروایه تصبح کالروایه القطعیه أی تفید القطع بالواقع فعندئذ یمکن الاستدلال بها علی حجیه خبر الواحد.

ولکن الأمر لیس کذلک فإن هذه الروایات لا تخرج عن خبر الواحد ولیست متواتره وقطعیه لا تواتر لفظی ولا تواتر معنوی ولا اجمالی، وحصول القطع فی مورد ما لشخص ما من هذه الروایه فهو بسبب ذاتی لا بسبب نوعی أی یحصل القطع له لخصوصیه ذاتیه فی هذه الشخص من جهه حسن ظنه وما شاکل ذلک ولا یحصل القطع من هذه الروایه لشخص آخر، فی حین أن الروایه لو کانت قطعیه الصدور فهی قطعیه بالنسبه الی الجمیع لا بالنسبه الی شخص تفید القطع دون شخص آخر، فإنْ أفادت القطع لشخص ما دون آخر فلا محاله یکون مستندا الی خصوصیه ذاتیه لا خصوصیه نوعیه توجب ذلک.

فإذن لا یمکن الاستدلال بهذه الصحیحه وما شاکلها علی حجیه أخبار الآحاد.

هذا من ناحیه.

ومن ناحیه اخری فقد ورد فی هاتین الفقرتین المذکورتین الأمر بالسماع (فاسمع لهما واطعهما فإنهما الثقتان المأمونان) ولا شبهه فی أن هذا الأمر بالإطاعه والسماع لیس امرا مولویا نفسیا لأنه غیر معقول ولا أمرا غیریا فیدور بین کونه امرا طریقیا او أمرا إرشادیا ولا ثالث لهما.

وذکرنا ان المراد من الأمر الطریقی هو جعل الحکم الطریقی من قبل المولی ولا شأن له غیر الحفاظ علی الأحکام الواقعیه بما لها من الملاکات والمبادئ اللزومیه فی موارد الاشتباه والالتباس وإلا فلا مثوبه علی موافقه الأمر الطریقی ولا عقوبه علی مخالفته.

والأمر الطريقى هذا كوجوب الاحتياط فى الشبهات الحكميه قبل الفحص أو الشبهات الحكميه بعد الفحص عند الإخباريين وفى الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى والغرض من هذه الوجوب الحفاظ على الأحكام الواقعيه بما لها من المبادئ والملاكات اللزوميه فى موارد الاشتباه والالتباس، وكجعل الحجيه للأمارات فى هذه الموارد.

وعندئذ تدل هذه الروايه على حجيه أخبار الثقه ولكن فيما إذا كانت وثاقته واقعيه كالعمرى وابنه وما شاكلهما ولا يمكن التعدى عن مورد هذه الصحيحه إلى حجيه كل خبر ثقه وإن كانت وثاقته ثابته ظاهرا لا واقعا، فإن التعدى بحاجه إلى قرينه ولا قرينه على ذلك.

واما إذا كان هذا الأمر أمرا إرشاديا فعندئذ لا تدل هذه الصحيحه على حجيه أخبار الآحاد بل مفادها الإرشاد إلى حجيه أخبار الثقه فى المرتبه السابقه بالسيره القطعيه من العقلاء الجاريه على العمل بها الممضاه شرعا فمفاد هذه الصحيحه إرشاد إلى أن حجيه اخبار الثقه ثابته فى الواقع بقطع النظر عن هذه الصحيحه بالسيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا.

وحينئذ لا يمكن الاستدلال بهذه الصحيحه على حجيه اخبار الثقه.

ونظير ذلك صحيحه محمد بن عيسى عن الرضا(ع) وقد ورد فيها (قال: قال : قلت :لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم دينى ، أفيونس بن عبد الرحمن ثقه ، آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم دينى ؟ فقال : نعم) (۱)

فإن هذه الصحيحه فى مقام بيان الصغرى واما الكبرى وهى حجيه أخبار الثقه فهى ثابته فى المرتبه السابقه ببناء العقلاء الممضى شرعا وهذه الصحيحه فى مقام إثبات الصغرى فإذا كان يونس بن عبد الرحمن ثقه فأخباره حجه وتنطبق عليه الكبرى وهى حجيه أخبار الثقه وحينئذ يكون مفاد هذه الصحيحه الإرشاد إلى حجيه أخبار الثقه وهى فى مقام إثبات الصغرى وأما الكبرى فهى معلومه ومرتكزه فى الأذهان ولهذا سأل عن وثاقه يونس لا عن حجيه خبره لأن حجيه خبر الثقه أمر مرتكز فى الأذهان.

۱- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج۲۷، ص۱۴۷، باب۱۱ من أبواب صفات القاضى، ح۳۳(آل البيت).

هذا تمام كلامنا فی الاستدلال بالروايات.

وإلی هنا قد تبين أن لا شیء من الآيات المباركه والروايات التی ادعی دلالتها علی حجيه أخبار الآحاد يدل علی حجيتها.

وبعد ذلك يقع الكلام فی الاجماع.

أدله حجيه خبر الواحد ______ الاجماع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد ______ الاجماع

كان كلامنا فی أدله حجيه خبر الواحد وقد تقدم الكلام فی الاستدلال بالكتاب والسنه، وقد انتهی كلامنا إلی الاستدلال بالإجماع، فقد يستدل علی حجيه خبر الواحد بالإجماع ونقصد به أعم من الإجماع القولی والإجماع العملی.

أما الإجماع القولی: فإن أريد بالإجماع الإجماع المنقول بخبر الواحد فلا يمكن الاستدلال به علی حجيه خبر الواحد؛ لأنه بمثابه خبر الواحد وقد تقدم أن الاستدلال علی حجيه خبر الواحد بخبر الواحد غير ممكن لاستلزامه توقف الشیء علی نفسه وعليّه الشیء لنفسه وهو مستحيل، فالاستدلال علی حجيه خبر الواحد بالإجماع المنقول بخبر الواحد غير ممكن.

وأما الإجماع المحصّل: بين العلماء من المتقدمين والمتأخرين فليس بإمكاننا إحراز مثل هذا الإجماع، إذ لو فرضنا ثبوت مثل هذا الإجماع بين المتأخرين سواء فی المسائل الفقهيه أو فی المسائل الأصوليه كحجيه خبر الواحد، فلا طريق لنا إلی إحراز أن هذا الإجماع قد وصل إلی المتأخرين من الفقهاء المتقدين، ولا طريق لنا إلی إحراز موافقه المتقدمين للمتأخرين فی حجيه خبر الواحد، إذ المنقول فی كتب المتأخرين إنما هی فتاوی العلماء المتقدمين والفتوی لا تدل علی أن مدركها فی المسأله الاجماع؛ لأنه كما يمكن أن يكون مدرك الفتوی الاجماع كذلك يمكن ان يكون مدركها غير الاجماع، والمنقول فی كتب المتأخرين هو فتاوی المتقدمين لا إجماعاتهم فمن أجل ذلك لا يمكن إحراز موافقه المتقدمين للمتأخرين فی دعوی الاجماع. كما أن ليس للمتقدمين كتب استدلاليه بين أيدينا حتی نستطيع إحراز استنادهم إلی الإجماع، إما لأنه ليس لكل واحد منهم كتاب استدلالی أو كان ولكنه لم يصل إلينا حتی نرجع إليه ونحرز انه موافق للإجماع او ليس موافقا له.

ص: ۴۸

وعليه: فليس لنا طريق إلی إحراز أن الاجماع الثابت بين المتأخرين قد وصل إليهم من العلماء المتقدمين فضلا عن وصول هذا الاجماع من زمن الأئمه عليهم السلام إلينا يدا بيد وطبقه بعد الطبقه، فلا أثر لهذا الاجماع، لأن الاجماع فی نفسه لا يكون حجه وإنما حجيته من جهه وصوله إلينا من زمن الأئمه(ع) يدا بيد وطبقه بعد الطبقه، وقد عرفت أنه لا طريق لنا إلی إحراز ذلك.

فالنتيجه: أن الاجماع الثات بين المتأخرين لا يمكن إحراز ثبوته بين المتقدمين وانه قد وصل منهم إلينا كذلك، فضلا عن ثبوت هذا الاجماع بين أصحاب الأئمه(ع) ووصوله إلينا يدا بيد، ولا فرق فی ذلك بين الاجماع فی المسائل الفقهيه والاجماع فی

المسائل الأصوليه كحجيه خبر الواحد.

وأما الاجماع العملی: کعمل الفقهاء المتأخرین جمیعا بأخبار الثقه فأیضا الأمر کذلک، ولکن لا یمکن إحراز موافقه المتقدمین لهم فی ذلک، بل نعلم بمخالفه المتقدمین لهم فی ذلک؛ فإن السید المرتضی وغیره لا یقولون بحجیه اخبار الآحاد وإن کانت من الثقات، فالإجماع العملی غیر ثابت بین العلماء المتأخرین والمتقدمین فضلا عن وصوله من زمن الأئمه(ع) إلینا.

فمن أجل ذلک لا یمکن الاعتماد علی الاجماع فی شیء من المسائل الفقهیه ولا فی المسائل الأصولیه.

ولکن مع ذلک قد یستدل علی حجیه خبر الواحد بعده طرق ووجوه:

الوجه الأول: أن الروایات المتقدمه الوارده بألسنه مختلفه وبعناوین متعدده تدل علی اهتمام الأصحاب وعلماء الطائفه بها فی مقام العمل ومن الواضح أنه من غیر المحتمل أنهم لا- یعملون بها إلا إذا کانت قطعیه بالتواتر أو بالقرائن الخارجیه، بل لا شبهه فی أنهم یعملون بالروایات التی یکون رواتها من الثقات فی مقابل عدم عملهم بروایات المجهولین أو بروایات الکذابین والوضاعین، ومن الواضح أن اهتمام الأصحاب وعلماء الطائفه بهذه الروایات فی مقام العمل کاشف عن قیام سیرتهم علی ذلک ووصولها إلینا یدا بید وطبقه بعد الطبقه.

ولكن الجواب عن ذلك: واضح.

أولا: انه لا طريق لنا إلى إحراز وصول هذه السيره من زمن أصحاب الأئمه(ع) إلينا، وليس بإمكاننا إثبات هذه السيره المتشرعيه بين أصحاب الأئمه وصولها إلينا يدا بيد وطبقه بعد الطبقه.

وعلى تقدير تسليم ذلك إلا أنه من المحتمل أن اهتمام الأصحاب بالعمل بهذه الروايات وعمل علماء الطائفه بها يكشف عن وجود السيره، ولكن كونها سيره متشرعيه أو سيره عقلائيه فهذا ما لا يمكن كشفه من قيام هذه السيره، إذ لعل هذه السيره امتداد لسيره العقلاء المرتكزه فى أذهانهم من العمل بأخبار الثقات وهذه السيره ممضاه شرعا وبعد الإمضاء تصبح السيره العقلائيه سيره متشرعيه.

فاهتمام الأصحاب بهذه الروايات جميعا وعمل علماء الطائفه بها لو فرض أنه كاشف عن قيام السيره بين الأصحاب ولكن لا يمكن إحراز أنها سيره متشرعيه مستحدثه من زمن أصحاب الأئمه(ع) من مجرد قيام السيره على ذلك بين أصحاب الأئمه(ع) لاحتمال أنها سيره العقلاء الجاريه على العمل بأخبار الثقه الممضاه شرعا، وبعد إمضائها تتولد سيره متشرعيه على العمل بأخبار الثقه، فعمل الأصحاب بها لا يكون كاشف عن أنها سيره مستحدثه متشرعيه.

الوجه الثانى: أن عمل العلماء بأخبار الثقه فى تمام أبواب الفقه من البدايه إلى النهايه، لا يمكن أن يكون جزافاً، ولا يحتمل أن يكون مدرك هذا العمل الروايات القطعيه الواصله إليهم، إذ لو كانت هناك روايات قطعيه فى جميع أبواب الفقه لكانت معروفه وواضحه بينهم ولكانت مدونه فى كتبهم مع أنه لا عين ولا أثر لها.

والجواب عن ذلك: أن هذا الوجه إنما يتم بتماميه مقدمتين:

المقدمه الأولى: ثبوت أن هناك إجماع بين الأصحاب والفقهاء من المتقدمين والمتأخرين على العمل بأخبار الثقه فى تمام أبواب الفقه.

المقدمه الثانيه: أن لا يكون لهذا الاجماع مدرک.

ولکن کلتا المقدمتين غير صحيحه.

أما المقدمه الأولی: فهی غير تامه من جهه أن جماعه من المتقدمين وبعض المتأخرين لا يرون العمل بأخبار الثقه، وأما الروايات الموجوده فی الکتب الأربعه فهی وإن کانت أخبار آحاد صوره ولکنها قطعيه الصدور وليست بأخبار آحاد حقيقه.

ومن هنا لا يکون هناک إجماع بين المتقدمين والمتأخرين علی ذلک.

وأما المقدمه الثانيه: فمن المحتمل أن يکون مدرک هذا الاجماع أحد الأدله المتقدمه أو السيره العقلائيه، وحينئذ لا يکون مثله کاشفا عن وجود سيره متشرعه بين أصحاب الأئمه(ع) لأنه محتمل المدرک.

أدله حجيه خبر الواحد ______ السيره بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد ______ السيره

الوجه الثالث: أنّا نعلم وجدانا أن سيره الأصحاب فی زمن الرسول الأکرم(ص) وفی زمن الأئمه(ع) جاريه علی العمل بأخبار الثقه، والنکته فی ذلک أنه لا يمکن لکل فرد الوصول إلی النبی الأکرم(ص) أو إلی أحد من الأئمه الأطهار(ع) وأخذ الوظائف الدينيه منهم مباشره؛ إذ ليس ذلک ميسورا لکل فرد من الأصحاب الموجودين فی المدينه المنوره فضلا عمن کان فی البلاد البعيده، وحينئذ يکون بطبيعه الحال جريان سيرتهم علی العمل بأخبار الثقه فی ذلک، وهذه هی سيره المتشرعه الثابته بين أصحاب الأئمه الأطهار(ع) ونحن نعلم بهذه السيره وجدانا.

والجواب عن ذلک: ان هذا الوجه وإن کان صحيحاً ولا شبهه فيه؛ لأن ليس لکل فرد من الأفراد الموجودين فی المدينه المنوره تيسر الوصول إلی النبی الأکرم(ص) أو أحد الأئمه الأطهار(ع) وأخذ معالم الدين والوظائف الدينيه منهم(ع) مباشره ومن هنا جرت سيرتهم علی العمل بأخبار الثقه.

إلا أن هذه السيره ليست سيره متشرعيه حادثه بين أصحاب الأئمه(ع) بل هذه السيره سيره العقلاء الثابته قبل وجود الشرع والشريعه، وبعد وجود الشرع يعمل الناس بحسب ارتکازاتهم بأخبار الثقه من دون الالتفات إلی أن هذا العمل صحيح شرعا أم لا.

ص: ۵۱

نعم سکوت النبی الأکرم(ص) والأئمه(ع) وعدم منعهم عن العمل بهذه السيره إمضاء لها فإذا کانت ممضاه من قبل الشرع فهی سيره شرعيه بعد الإمضاء.

والفرق بين سيره العقلاء وبين سيره المتشرعه أن سيره المتشرعه مستنده إلى الشرع وليست لها سابقه وأمر مستحدث ومستند إلى وجود الشرع وأما سيره العقلاء فهى مستنده على المصالح العامه لدى العقلاء المرتكزه فى أذهانهم وموجوده قبل وجود الشرع ولا تكون مستنده إلى الشرع.

هذا هو الفارق بين السيرتين.

وإلى هنا قد تبيّن أنه لا يمكن الاستدلال على حجيه خبر الواحد بالسيره المتشرعه فإن هذه السيره لا دليل على ثبوتها فى زمن الأئمه(ع) والثابت إنما هو سيره العقلاء.

وينتهى الكلام إلى سيره العقلاء.

ولا شبهه فى أن سيره العقلاء جاريه على العمل بأخبار الثقه فى الأحكام المتشرعه الموجوده بين الموالى والعبيد سواء كانوا الموالى من الموالى الحقيقيه أم كانوا من الموالى العرفيه، وحيث أن هذه السيره هى عباره عن عمل العقلاء، ولا يمكن أن يكون عملهم بدون مبرر وسبب ونكته؛ لأن كل إنسان واعى وعاقل لا يمكن ان يعمل تعبدا وجزافاً وبدون سبب وداع ومبرر، فلا محاله يكون كل فاعل صادر من الإنسان الواعى والعاقل ذا سبب وله مبرر ولا يمكن أن يكون تعبدا وجزافاً، إذ التعبد أنما يتصور فى الأحكام الشرعيه بين المولى والعبيد، لأن العبد لا بد له من العمل بالأحكام الصادره من الشرع تعبدا أدرك مصلحتها أو لم يدركها ويعلم ملاكها أو لم يعلم فيجب عليه امتثال أوامر المولى والاجتناب عن نواهيه، فالتعبد إنما يتصور فى الأحكام الشرعيه بين الموالى والعبيد واما فى الأفعال الخارجيه التى لا ترتبط بالشرع فلا يمكن صدور عمل من الإنسان الواعى العاقل المختار تعبدا وجزافا بدون أى مبرر، فسيره العقلاء هى عملهم فلا يمكن أن تكون بدون مبرر وسبب ونكته تبرر هذه السيره. هذا من ناحيه.

ص: ٥٢

ومن نـاحيه أخرى الإنسان بحكم علاقته بالآخرين ـــــــ سواء كانت هـذه العلاقه من نوع العلاقه بين الموالى والعبيـد (الموالى الحقيقه أو من المـوالى العرفيه) أم كـانت هـذه العلاـقه من نوع العلاـقه بـالمجتمع بكـافه طبقـاته من الطبقـات العرضـيه والطوليه ـــــــ لاـ يمكن له العمل بالعلم الوجـدانى فى ميادين هـذه العلاقات وحينئـذ لا يكون له إلا العمل بالأمارات الظنيه الكافيه فى إشـباع حـاجه الإنسـان، وهى أخبـار الثقه، وأخبـار الثقه لاـ شـبهه فى حجيتهـا فى ميادين العلاقات فيما إذا لم يكن المطلوب فيها الوصول إلى الواقع، كمـا هو الحال فى الأحكام الشـرعيه بين المولى والعبيـد، فإن هَمّ العبـد فى هـذه الموارد تحصـيل الأمن من الإـدانه والعقوبه لا الوصول إلى الواقع، فعمله بخر الثقه من حيث أنه حجه سواء طابق الواقع أم كان مخالفا للواقع باعتبار أن عمله به يوجب له الأمن من الإدانه والعقوبه وإن كان مخالفا للواقع.

وامـا فى موارد علاـقته بـالمجتمع فيختلف الحـال فـإن فى هـذه الموارد قـد لاـ يكون خبر الثقه حجه والنـاس لاـ يعملون به وإنما يعملون بالعلم والاطمئنان فقط كما فى التاجر فإنه لا يتاجر فى شـىء إلا بعد حصول الاطمئنان بالنفع وعدم الضرر ولا يكون خبر الثقه حجه إلا إذا أفاد الاطمئنان وحينئذ يكون العمل بالاطمئنان لا بخبر الواحد، لأن معنى حجيه خبر الثقه هو العمل به وإن كان لا يفيد الظن بل وأن كان الظن غير المعتبر على خلافه فمع ذلك يكون خبر الثقه حجه ومؤمن من الإدانه والعقوبه.

وكذلك فى الأسواق الماليه؛ فالتبادلات والتعاملات فى هذه الأسواق كلها مبنيه على العلم والاطمئنان ولا يعتمد على أخبار الثقه بما هى أخبار الثقه إلا إذا أفادت الاطمئنان.

والنتيجه أن أخبار الثقه فى الموضوعات الخارجيه وفى علاقه الإنسان بالمجتمع بتمام أصنافه وطبقاته لا يكون حجه.

ص: ۵۳

نعم هو حجه فى بعض الموارد فى الموضوعات الخارجيه، وقد لاـ يكون حجه وإنما الحجه هو البينه دون خبر الثقه كما فى الأعراض.

وكيف ما كان فخبر الثقه إنما يكون حجه فى الأحكام الشرعيه التى لا يكون المطلوب فيها الوصول إلى الواقع بل تحصيل الأمن من العقوبه والانقياد إلى المولى وطاعته، والانقياد والطاعه يحصلان وإن لم يكن العمل بخبر الثقه مطابق للواقع، وأما فيما كان المطلوب فيه هو الوصول إلى الواقع فقد يكون خبر الثقه حجه وقد لاـ يكون حجه، والوصول إلى الوقع إما بالعلم الوجدانى أو بالاطمئنان والمفروض أن خبر الثقه ليس علما وجدانيا وليس اطمئنانا. نعم قد يفيد الاطمئنان فعندئذ يكون الاطمئنان هو الحجه لا خبر الثقه.

هذا من ناحيه ثانيه.

ومن ناحيه ثالثه ان كل أماره محفوفه بنقطتين مضعفتين:

النقطه الأولى: احتمال الكذب، أى ان هذه الأماره كاذبه وليس مطابقه للواقع.

النقطه الثانيه: احتمال الخطأ والاشتباه فى المخبر.

وفى حال كونها من الثقه فتسقط كلتا النقطتين.

أما النقطه الأولى وهى احتمال كذب الأماره فهو مدفوع بوثاقه المخبر، لأن المخبر إذا كان ثقه فهو لا يكذب.

وأما النقطه الثانيه وهو احتمال الاشتباه والخطأ فهو مدفوع بأصل عقلائى، وهو ان كل فعل صادر عن إنسان عاقل ومختار لا يمكن حمله على أنه صدر اشتباها أو خطأً لأن مقتضى أصاله عدم الخطأ والاشتباه هو عدم خطأه واشتباهه وهو أصل عقلائى ثابت بالسيره العقلائيه الجاريه على العمل به.

فيكون خبر الثقه حجه من هذه الناحيه لسقوط كلتا النقطتين المضعفتين.

ثم أن سيره العقلاء سيره مرتكزه فى الأذهان وثابته فى أعماق نفس الإنسان لأنه يعمل بخبر الثقه بدون أى تأمل وتوقف على أى مقدمه خارجيه أو نكته كذلك فإذا علم أن المخبر ثقه فهو يعمل بخبره من دون أى التفات لشىء آخر، وقد ورد فى جمله من الروايات ما يؤكد ذلك ففى الوسائل هكذا: (قال : قلت :لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم دينى ، أفيونس بن عبد الرحمن ثقه ، آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم دينى ؟ فقال : نعم. (١) (فإنه يدل على أن حجيه خبر الثقه أمر مفروغ عنه ولهذا يكون السؤال عن وثاقته لا عن حجيه خبره، فهذه الروايات تدل على أن حجيه خبر الثقه أمر مرتكز بين العقلاء وجاريه بين الناس ومستمره بعد الشرع والشريعه والناس يعملون بها من دون الالتفات إلى أى شىء آخر، فلو كان العمل بخبر الثقه مخالفا للأغراض الشرعيه لكان على النبى(ص) والأئمه الأطهار(ع) الردع عن ذلك والمنع منه صراحه بل فى كل مناسبه وفى كل اجتماع حتى يذهب هذا الارتكاز من أذهان الناس مع أنه لم يصدر منهم(ع) ردع عن العمل بهذه السيره.

۱- وسائل الشيعه، الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۴۷، أبواب صفات القاضی، باب۱۱، ح۳۳، طآل البيت.

أدله حجيه خبر الواحد ــــــــــــــ السيره بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد ـــــــــــــــ السيره

إلى هنا قد تبيّن أنه لا شبهه في أن سيره العقلاء جاريه على العمل بأخبار الثقه في الشبهات الحكيمه وكذلك في الشبهات الموضوعيه.

وأما في الموضوعات الخارجيه فيختلف الحال فيها. فإن كان المطلوب الوصول إلى المصالح الواقعيه والاجتناب عن المفاسد فلا يكون خبر الثقه بما هو خبر ثقه حجه والعمل فيها إنما هو بالعلم الوجداني أو بالاطمئنان وهذا يختلف باختلاف الموضوعات.

وينبغي لنا التنبيه على مجموعه من المقدمات:

المقدمه الأولى: أن سيره المتشرعه تفترق عن سيره العقلاء؛ فإن السيره العقلائيه تبتني على أحد ملاكين:

الملاك الأول: أن ما بنى عليه العقلاء وما جرت عليه سيرتهم لا بد أن يكون أمرا مرتكزا في الأذهان وثابتا في أعماق النفوس وموافقا للجبلّه والفطره.

الملاك الثاني: المصلحه العامه التي لها دخل في حفظ النظام الموجود بين الموالي والعبيد؛ فإن تلك المصالح ملاك لجريان سيره العقلاء وبناءهم.

وأما سيره المتشرعه فهي مستنده إلى الشرع فقط ومعلوله له وليس لها ملاك آخر.

المقدمه الثانيه: أن سيره المتشرعه إذا كانت مستحدثه كالسيره بين الفقهاء من المتأخرين والمتقدمين فليس بإمكاننا إحراز وجود هذه السيره في زمن المعصومين(ع) وانها وصلت إلينا بطرق قطعيه يدا بيد وطبقه بعد طبقه، وإثباتها بحاجه إلى علم الغيب ومن هنا لا تكون هذه السيره حجه. وأما سيره العقلاء إذا كانت مستحدثه وحدثت بعد عصر التشريع كبناء العقلاء على حق التأليف والطبع والنشر؛ فإنه بناء مستحدث من العقلاء على حق التأليف والطبع والنشر بعد عصر التشريع فإن في عصر التشريع لم يكن هناك تأليف وهو يعني انتفاء الموضوع، والنقطه المهمه هي في أنه هل بإمكاننا إثبات إمضاء الشارع لهذا البناء أو لا يمكن ذلك؟

ص: ۵۵

ومن الواضح أنه ليس لنا طريق إلى إثبات إمضاء الشارع لهذا البناء وإقراره؛ إذ لا نعلم أن هذا الحق لو كان موجودا في عهد التشريع لكان ممضىً من قبل الشارع، فإثبات حجيه هذه السيره من العقلاء غير ممكن.

ومن أجل ذلك قلنا: إن حق الطبع غير ثابت في الشريعه المقدسه وكذلك حق النشر فيجوز لكل من يملك كتابا ان يتصرف

فيه بما يشاء من البيع والهديه والطبع والنشر.

فحق الطبع ليس ثابتا وليس للمؤلف حق المنع عن ذلك وإن كان المعروف بين الفقهاء أن هذا الحق ثابت ببناء العقلاء ولكن حيث أنه مستحدث فلا يمكن إثبات إمضاء هذا البناء إذ لا طريق لنا إلى ذلك.

نعم لو كان هذا الحق من الحقوق المرتكزه فى الأذهان الثابته فى أعماق النفوس والموافقه للجبله والفطره فيمكن إثبات إمضائه واعتراف الشارع بهذا الحق بنحو القضيه الشرطيه أى أن هذا الحق لو كان ثابتا فى عهد التشريع لأمضاه الشارع.

ويستفاد هذا الإمضاء من عدم ردع الشارع عن العمل بهذا الحق، إذ لو كان بناء العقلاء على هذا الحق منافياً لأغراض التشريع وخطرا عليها وفيه مفاسد فبطبيعه الحال يقوم الشارع بالردع عنه بنحو القضيه الشرطيه، فيستكشف من عدم ردعه عنه ولو بنحو القضيه الشرطيه عن إمضائه له وإن كان هذا البناء متأخر.

ومثل هذا الأمر الارتكازى لا يختص بزمن دون زمن وبمكان دون مكان وبطائفه دون طائفه أخرى، فلا يقاس ذلك بالتقاليد والعادات بين الطوائف؛ فإن تقاليد كل طائفه غير تقاليد طائفه أخرى، وهى تختلف باختلاف الأزمن والأمكنه وباختلاف الطوائف، ومنشأ هذه التقاليد خصوصيات الزمان والكان والطوائف وعوامل البيئه،

وليس كذلك الأمر الارتكازى الثابت فى أعماق نفوس الناس فإنه لا يختلف باختلاف الناس والطوائف والأزمنه والأمكنه، فحجيه خبر الثقه مثلاً أمر مرتكز فى الأذهان فى كل زمان ومكان، فكما أنه مرتكز فى أذهان الناس قبل عهد التشريع فكذلك هو مرتكز فى أذهانهم بعد عهد التشريع.

وأما حق الطبع والنشر فليس كذلك، فإن بناء العقلاء على هذا الحق ناشئ من المصلحه الشخصيه الماليه للمؤلف وليس ناشئا من العوامل الارتكازيه الثابته فى أعماق نفوس الناس.

فمن أجل ذلك لا ـ يمكن إثبات إمضاء هذا البناء. لأنه لو فرضنا وجود هذا البناء فى عهد التشريع لم يمكن لنا إثبات إمضاء الشارع له، فإن هذا الحق متمثل فى التأليف فقط وهو أمر معنوى لا يختلف باختلاف الأزمنه والأمكنه وغير قابل للنقل والانتقال، وكذلك حق الطبع والنشر، لأن هذه الحقوق ثابته لكل من يملك الكتاب، والإسلام إنما يعترف بملكيه ما هو نتاج عمل الإنسان وتعبه، كما إذا قام شخص بإحياء أرض، فإن حياه هذه الأرض نتيجه عمله وتعبه سواء كانت هذه الحياه متمثله فى البناء أو فى الزراعه أو فى التشجير وهو انما يملك الحياه فقط لأنها نتيجه عمله وتعبه وجهده وأما رقبه الأرض فلا يملكها، بل هى ملك للإمام(ع) وإنما يملك ما هو نتيجه عمله وهو حق الحياه فى هذه الأرض، وكذلك من حاز الثروات الطبيعيه، فهو يملك ما هو نتيجه عمله وهو ما حازه من الثروات الطبيعيه، باعتبار أنه نتيجه عمله وتعبه ولا يعترف الإسلام بملكيه من استولى على الأراضى الواسعه أو الثروات الطبيعيه الواسعه بالقوه، وإنما يعترف بملكيه ما هو نتيجه عمله وجهده، ومن الواضح أن نتيجه بذل جهد المؤلف وتعبه وهو التأليف فقط وهو أمر معنوى غير قابل للنقل والانتقال. وأما حق الطبع والنشر فهو ليس نتيجه جهده وعمله وتعبه فمن أجل ذلك لا ـ يكون مالكا لحق الطبع والنشر والتأليف وليس له حق المنع عن طبع كتابه من شخص آخر إذا كان مالكا للكتاب فله أن يطبعه وينشره.

إلى هنا قد تبين أن مثل حق النشر والطبع والتأليف التى عليها بناء العقلاء فى الزمن المتأخر ليس بإمكاننا إحراز أن هذا البناء ممضىً شرعاً.

ص: ۵۷

فالنتيجه أن حق الطبع والنشر والتأليف غير ثابت شرعاً

أدله حجيه خبر الواحد ________________ السيره بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد ________________ السيره

المقدمه الثالثه: الفرق بين سيره المتشرعه وسيره العقلاء، إذا كانت السيره موجوده فى عصر التشريع فإن كانت السيره سيره المتشرعه فلا مجال للبحث عن إمضائها وعدم إمضائها وردعها وعدم الردع عنها وإن سيره المتشرعه بنفسها حجه ومستنده إلى الشرع، ولا معنى للبحث عن إمضائها وعدم إمضائها، فإن هذا البحث فيه تهافت وتناقض لأن معنى البحث عن إمضائها انها ليست مستنده إلى الشرع وليست حجه فى نفسها والمفروض أنها مستنده إلى الشرع بنفسها وحجه.

فمن أجل ذلك لا موضوع لهذا البحث إن كانت السيره الموجوده فى عهد التشريع سيره المتشرعه.

وأما لو كانت السيره الموجوده فى عهد التشريع هى سيره العقلاء فلهذا البحث مجال لأن سيره العقلاء ليست مستنده إلى الشرع بل هى مستنده إلى عوامل أخرى كالعوامل الارتكازيه أو المصالح العامه الارتكازيه، فالسيره العقلائيه ليست مستنده إلى الشرع وليست بنفسها حجه فلهذا يفحص عن ان الشارع ردع عنها ومنع عن العمل بها أو انها ليست بمردوع عنها بل هى ممضاه شرعا، فإذا أمضاها الشارع تحولت من السيره العقلائيه البحته إلى السيره المتشرعيه.

المقدمه الرابعه: أن السيره العقلائيه بما أنها مرتكزه فى الأذهان أى ناشئه من العوامل الارتكازيه فى الأذهان وفى أنفس الناس كالجبله والفطره، ومع فرض كون السيره العقلائيه مخالفه للأغراض التشريعيه ولها خطر على المصالح الدينيه وفيها مفاسد ففى مثل ذلك لا بد للشارع من الردع عنها، ولا يمكن ردعها ببيان واحد وإصدار نص واحد لأن إزاله هذا الارتكاز عن أنفس الناس وقلع جذوره منهم بحاجه إلى بيانات متعدده والتشديد والتأكيد فى كل مناسبه وفى كل اجتماع حتى يمكن إزاله هذا الارتكاز من أنفس الناس وقلع جذوره وإلا فهى باقيه.

ص: ۵۸

فإذن تبديل هذا الارتكاز بالارتكاز الملائم للمصالح والأغراض الشرعيه بحاجه إلى بيانات متعدده والتأكيد على بيان مفاسد هذا الارتكاز ومدى خطورتها على الأغراض التشريعيه.

هذا بالنسبه إلى أصل السيره العقلائيه المرتكزه فى الأذهان.

النقطه الخامسه: فى حجيتها فإن حجيه هذه السيره شرعا منوطه بإحراز إمضائها من الشارع، فإذا علمنا أن الشارع أمضى هذه السيره فهى حجه وحينئذ تكون سيره متشرعه بعنوان ثانوى وإن كانت سيره عقلائيه بعنوانها الأولى، فإذا أحرزنا إمضائها وعدم صدور الردع عنها نعلم بانها حجه منجزه للواقع ومعذره لأن هذه السيره حجه وتدل على حجيه خبر الثقه، وأن خبر الثقه بعد

حجیته منجز عند مطابقته للواقع ومعذر عند عدم مطابقته للواقع.

وأما إذا شككنا فی إمضاء هذه السیره فلا یمکن الحکم بحجیتها.

وما عن المحقق الأصفهانی (۱) (قده) من أن هذه السیره حجه حتی عند الشک فی الردع عنها وعند الشک فی إمضائها فهو غریب من مثله(قده) فإن الشک فی الإمضاء مساوق للشک فی حجیتها والشک فی الحجه مساوق للقطع بعدم الحجیه الفعلیه وعدم ترتیب آثار الحجیه علیها کما هو الحال فی الأمارات، فإن الشک فی حجیه الأماره أی فی جعل الحجیه لها مساوق للقطع بعدم الحجیه الفعلیه وعدم ترتیب الآثار علیها.

إلی هنا قد تم الکلام فی المرحله الأولی. وهی مرحله حجیه سیره العقلاء والفرق بینها وبین السیره المتشرعیه، وقد تبین أن سیره العقلاء ناشئه من العوامل الارتکازیه والثابته فی أذهان الناس وانفسهم کالجبله والفطره.

وأما الکلام فی المرحله الثانیه فهل الآیات الناهیه عن العمل بالظن کقوله تعالی: (إَنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا) (۲) أو قوله تعالی: (وَلاَ تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ) (۳) وما شاکلهما من الآیات والروایات فهل هذه الآیات الناهیه عن العمل بالظن وتدل علی حرمه العمل به تصلح للردع عن هذه السیره أو لا تصلح للردع عنها؟

۱- نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، المحقق الأصفهانی، ج۳، ص۲۴۸.

۲- سوره یونس، آیه۳۶.

۳- سوره الأسراء، آیه۳۶.

قد يقال كما قيل: انها تصلح للردع عن هذه السيره، وأنها تدل على حرمه العمل بالظن ولا شبهه فى أن الظن بإطلاقه يشمل جميع أخبار الآحاد ومنها خبر الثقه فإن خبر الثقه ليس علما بل هو من أفراد الظن، فتشمله الآيات الناهيه عن العمل بالظن بإطلاقها وعندئذ نشك فى حجيه هذه الأخبار لصلوح هذه الآيات للردع عن هذه السيره، ولا محاله حينئذ من دلاله هذه الآيات على عدم حجيه اخبار الآحاد مطلقا ومنها أخبار الثقه بالمطابقه، ودلالتها على الردع عن السيره العقلائيه بالالتزام.

وقد أجيب عن ذلك بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكرته مدرسه المحقق النائينى(قده) [(١)] من أن السيره العقلائيه الجاريه على العمل بأخبار الثقه حاكمه على هذه الآيات ومقدمه على هذه الآيات ولا تصلح هذه الآيات لمعارضه السيره.

وقد أفاد فى وجه ذلك: أن المجعول فى باب الأمارات هو الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى فالسيره العقلائيه تدل على أن أخبار الثقه علم غايه الأمر أنها علم تعبدا لا علم وجدانا وأخبار الثقه طريق إلى الواقع وكاشف عن الواقع وعلم بالواقع تعبدا، فإذا كانت أخبار الثقه علم تعبدا فحينئذ تكون هذه السيره رافعه لموضوع هذه الآيات تعبدا وهذا هو معنى الحكومه لأن موضوع هذه الآيات هو الظن أو عدم العلم، والمفروض ان خبر الثقه علم تعبدا وبحكم الشارع.

ومن هنا لا بد من تقديم السيره على هذه الآيات ولا تصلح هذه الآيات لردع عن هذه السيره.

والجواب عن ذلك: قد تقدم منّا كثيرا حيث ذكرنا أن هذا المبنى لا يمكن الأخذ به ثبوتا وإثباتا.

أما ثبوتا فلأن الطريقيه التكوينيه غير قابله للجعل سواء كانت قطعيه ام كانت ظنيه، فطريقيه القطع قطعيه تكوينيه فهى غير قابله للجعل التشريعى ولا يمكن تكوين الشىء بالتشريع، فإن الجعل عين المجعول فلو أمكن تكوين الشىء بالجعل التشريعى لزم الخلف أى لزم كون الجعل التشريعى جعلا تكوينيا، كما أن الإيجاد عين الوجود فلا اختلاف بينهما إلا بالاعتبار ولهذا لا يعقل تكوين الشىء بالجعل التشريعى، فالجعل التشريعى لا يمكن ان يتعلق بالطريقيه التكوينيه، فالطريقيه التكوينيه ثابته تكوينا بمقتضى عللها وأسبابها ولا يمكن تعلق الجعل التشريعى بها سواء كانت تلك الطريقيه ظنيه أم قطعيه.

ص: ٦٠

١- أجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائينى للسيد الخوئى، ج٢، ص١١٥.

واما الطريقه الشرعيه فهى وإن كانت قابله للجعل إلا أن معنى الطريقيه الشرعيه هو جعل الآثار من الوجوب أو الحرمه او ما شاكل ذلك لا جعل الطريقيه، فإن جعل الطريقيه لأخبار الثقه مجرد لقلقه لسان ولا يؤثر فى طريقيه أخبار الثقه لا تكوينا كما هو واضح ولا تشريعا نعم يؤثر فى جعل الآثار لهذه الطريقيه التكوينيه.

ومن هنا لا يمكن أن يكون المجعول فى باب الأمارات هو الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى بل هو مجرد لقلقه لسان ولا يمكن تعلق الجعل التشريعى بالتكوين وإلا لزم الخلف كما تقدم لأن المجعول عين الجعل فالمجعول لو كان أمرا تكوينيا فالمجعول أيضا أمرا تكوينيا، ولا يعقل الاختلاف بينهما كالإيجاد والوجود.

هذا كله بحسب مقام الثبوت.

أدله حجيه خبر الواحد ______ السيره بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد ______ السيره

تحصّل مما ذكرنا أن الطريقيه التكوينيه سواء كانت قطعيه ام كانت ظنيه فهى غير قابله للجعل الشرعى إذ لا يمكن تكوين شيء بالجعل الشرعى لأن الجعل عين المجعول فلا يمكن ان يكون المجعول أمرا تكوينيا والجعل أمرا اعتباريا، فهذا غير معقول، فلا يمكن جعل الطريقيه التكوينيه سواء كانت قطعيه أو ظنيه بالجعل التشريعى.

وأما الطريقيه الشرعيه فليس لها وجود فى الخارج لأنها أمر اعتبارى لا واقع موضوعى لها فى الخارج إلا فى عالم الاعتبار كسائر الأحكام الشرعيه، حيث أن الأحكام الشرعيه أمور اعتباريه لا واقع موضوعى لها فى الخارج إلا فى عالم الاعتبار والذهن، فمرجع جعل الطريقيه الشرعيه إلى جعل آثارها من الوجوب أو الحرمه أو نحوهما، ولأجل ذلك تقوم الأمارات مقام القطع الطريقى والقطع الموضوعى فى ترتيب الآثار فإن آثار القطع مترتبه على الأماره إذا كانت حجه.

ص: ٦١

هذا فى مقام الثبوت

وأما فى مقام الإثبات فلو سلمنا أن المجعول فى باب الأمارات هو الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى إلا أنه لا دليل على ذلك فى مقام الإثبات فإن الدليل على حجيه الأمارات إن كان هو الآيات الكريمه فهى لا تدل على أكثر من أن الأمارات كأخبار الثقه حجه وأما أن الحجيه بمعنى الطريقيه والكاشفيه او الحجيه بمعنى المنجزيه والمعذريه أو بمعنى جعل الحكم الظاهرى المماثل للحكم الواقعى فى صوره المطابقه والمخالف فى صوره عدم المطابقه أو تنزيل الأماره منزله العلم فلا تدل على شيء من هذه الأقسام وإنما تدل على الحجيه فقط.

هذا مضافا إلى ما ذكرناه سابقا من أن الآيات الكريمه قاصره عن الدلاله على حجيه أخبار الآحاد ومنها أخبار الثقه.

وأما الروايات فهی أيضا كذلک فعلى تقدير دلالتها فإنما تدل على أن الأمارات حجه كأخبار الثقه ولا تدل على أن حجيتها بمعنى الطريقيه والكاشفيه أو بمعنى المنجزيه والمعذريه أو بمعنى آخر.

هذا مضافا إلى ما ذكرناه من أن الروايات أيضا قاصره عن الدلاله على حجيه أخبار الآحاد.

فالعمده هی سيره العقلاء، وهی الدليل الوحيد على حجيه أخبار الثقه، وهذه السيره قطعيه كما أن إمضائها قطعی ولا شبهه فيه ولهذا تكون مرتكزه فی الأذهان والأنفس وثابته فی أعماق النفوس كالجبله والفطره.

ولكن من الواضح أن سيره العقلاء عباره عن عمل العقلاء بأخبار الثقه والعمل مجمل لا لسان له فلا يدل إلا على حجيه السيره ولا- تدل السيره على أن المجعول فی باب الأمارات هو الطريقيه فإن لسان السيره ليس لسان الجعل؛ لأنه لا لسان لها، وهی إنما تدل على أن خبر الثقه منجز إذا كان مطابقا للواقع ومعذر إذا كان مخالفا للواقع، ولا تدل على أكثر من ذلک.

فلو سلمنا ان المجعول فی باب الأمارات هو الطريقيه والكاشفيه وأنه أمر ممكن ثبوتا ولكن لا دليل على ذلک فی مقام الإثبات، إذ عمده الدليل على حجيه اخبار الثقه سيره العقلاء وهی لا تدل على الجعل أصلاً وإنما تدل على وجوب العمل بأخبار الثقه وأنها منجزه عند المطابقه ومعذره عند عدم المطابقه.

هذا أولاً.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلک وتسليم أن المجعول فی باب الأمارات هو الطريقيه والكاشفيه ولكن مع ذلك لا تكون السيره حاكمه على الآيات الناهيه فإن حكومه السيره على الآيات الناهيه مبنيه على أن يكون مفاد الآيات الناهيه الحرمه التكليفيه المولويه بأن يكون مفادها حرمه العمل بالظن حرمه تكليفيه مولويه، والنهی عن العمل بالظن نهی مولوی تكليفی.

وعلى هذا تصلح أن تكون السيره حاكمه على هذه الآيات المباركه فإن الآيات المباركه تدل على حرمه العمل بالظن بنحو القضيه الحقيقيه، ومن الواضح أن القضيه الحقيقيه ترجع إلى قضيه شرطيه مقدمها وجود الموضوع وتاليها وجود المحمول وهو الجزاء.

فالآيه تدل على حرمه العمل بشیء على تقدير كونه ظنا كما هو الحال فی سائر الأحكام الشرعيه، فالصلاه واجبه على المكلف على تقدير كونه بالغا او عاقلا- أو قادرا والحج واجب على المكلف البالغ العاقل القادر على تقدير كونه مستطيعا فالاستطاعه بمثابه الجزاء، ومن الواضح ان القضيه الحقيقيه مفادها إثبات الحكم لموضوعها على تقدير ثبوت موضوعها فی الخارج وأما أن هذا التقدير ثابت أو غير ثابت فالقضيه لا- تدل على ذلک فإن قوله تعالى: (لله على الناس حج البيت) مفاده مفاد القضيه الحقيقيه وتدل على وجوب الحج على المكلف البالغ العاقل القادر على تقدير كونه مستطيعا واما ان هذا التقدير ثابت موجود فی الخارج أو لا فالقضيه لا تدل على ذلک، وإنما تدل على وجوب الحج على تقدير كونه مستطيعا وأما أن هذا التقدير ثابت أو ليس بثابت فهی لا تدل على ذلک.

ص: ۶۳

وعلى هذا فالسيره حاكمه على هذه الآيات الناهيه فإن هذه الآيات تدل على حرمه العمل بشيء على تقدير كونه ظنا أو غير علم، وأما أن هذا التقدير ثابت أو غير ثابت فالقضيه لا تدل على ذلك فإن القضيه الشرطيه تدل على ثبوت حكمها لموضوعها على فرض وجود موضوعها فى الخارج ولا تدل على ثبوت موضوعها فى الخارج أو عدم ثبوته.

وعلى هذا فالآيات الناهيه تدل على حرمه العمل بشيء على تقدير كونه ظنا والسيره العقلائيه تدل على أن خبر الثقه ليس بظن بل هو علم، فتكون السيره رافعه لموضوع هذه الآيات الناهيه فإن الدليل الحاكم رافع لموضوع الدليل المحكوم تعبدا أو يوسع موضوع الدليل المحكوم تعبدا كقوله(ع): (لا تشربه فإنه خمر مجهول) (١) فإنه موسع لدائره الخمر والمفروض أن الدليل المحكوم لا يدل على ثبوت موضوعه حتى يكون منافيا للدليل الحاكم بل الدليل المحكوم ساكت عن ثبوت موضوعه وعدم ثبوته واما دليل الحاكم فهو ينفى ثبوت موضوعه فى الخارج.

وعلى هذا تكون حكومه السيره على الآيات الناهيه مبنيه على أن يكون مفادها الحكم التكليفى المولوى.

ولكن الأمر ليس كذلك فإن مفاد الآيات الناهيه الإرشاد إلى عدم حجيه الظن وان الظن ليس بحجه لأن ما لا يكون علما فهو ليس بحجه سواء كان الظن متمثلا فى خبر الثقه أو فى غيره باعتبار أن خبر الثقه ظن وليس بقطع.

وأما السيره فتدل على أن خبر الثقه حجه رغم أنه ظن فتقع المعارضه بينهما ، لأن الآيات الكريمه تنفى حجيه خبر الثقه باعتبار أنه من أفراد الظن والسيره العقلائيه تثبت حجيه خبر الثقه فالتعارض بينهما بالتناقض وبالنفى والإثبات فتقع المعارضه بينهما فلا تصلح السيره لأن تكون حاكمه على الآيات الناهيه.

١- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملى، ج٣، ص۴۶۹، أبواب النجاسات، باب٣٨ نجاسه الخمر والنبيذ، ح۵، ط آل البيت.

وثالثا: مع الإغماض عن ذلك أيضا وتسليم ان مفاد الآيه المباركه الحرمه التكليفيه المولويه، ولكن هذه الحرمه حرمه تشريعيه وليست حرمه ذاتيه كحرمه شرب الخمر وما شاكلها، فحرمه العمل بالظن حرمه تشريعيه ومرجع هذه الحرمه إلى أن الاستناد إلى الظن فى مقام العمل الخارجى أو فى مقام الفتوى غير جائز فهو تشريع ومحرم، وكذلك إسناد مؤداه إلى الشارع تشريع ومحرم وهذه الحرمه حرمه تشريعيه لا حرمه ذاتيه والحرمه التشريعيه تكشف عن أن الظن ليس بحجه فى المرتبه السابقه إذ لو كان الظن حجه جاز الاستناد إليه فى مقام العمل الخارجى أو الافتاء وجاز إسناد مؤداه إلى الشارع سواء كان الوجوب أو الحرمه فحرمه التشريع تكشف عن عدم حجيه الظن فى المرتبه السابقه.

وعلى هذا فالآيات الكريمه تدل بالمطابقه على حرمه العمل بالظن تشريعا وبالالتزام على عدم حجيه الظن فتقع المعارضه بين المدلول الالتزامى للآيات المباركه وبين المدلول المطابقى للسيره.

فلا تصلح السيره أن تكون حاكمه على الآيات.

إلى هنا قد تبين أن السيره لا تصلح أن تكون حاكمه على الآيات.

أدله حجيه خبر الواحد ________ السيره العقلائيه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد ________ السيره العقلائيه

كان كلامنا فى الاستدلال بالسيره العقلائيه على حجيه خبر الثقه وظواهر الالفاظ فإنه لا شبهه فى أن السيره العقلائيه قد جرت على العمل بأخبار الثقه، كما أنه لا شبهه فى أنها ممضاه شرعها فإن هذه السيره قد أصبحت مرتكزه فى أذهان الناس وثابته فى أعماق نفسوهم ويعملون على طبقها بطبيعتهم بدون أدنى منبه وتذكير فإن الناس فى صدر الإسلام يعملون بأخبار الثقه بدون ان يلتفتوا إلى احتمال أن السيره مردوعه من قبل الشارع فإنهم يعملون على طبق ارتكازهم طبعا بدون أدنى منبه فلو كانت هذه السيره مخالفه للأغراض التشريعيه وفيها مفاسد فبطبيعه الحال كان على الشارع أن يردع عنها ويمنع عن العمل بها وبيان مفاسدها. فسكوت الشارع عن ذلك وعدم صدور الردع كاشف عن أنها لم تكن مخالفه للأغراض التشريعيه ولم يكن فى العمل بها مفاسد، فيكون سكوت الشارع كاشف قطعى عن إمضاء هذه السيره.

ص: ۶۵

ولكن قد يقال كما قيل إن هذه السيره مردوعه بالآيات الناهيه عن العمل بالظن كقوله تعالى: (إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) (۱) وهكذا سائر الآيات الناهيه عن العمل بالظن فهى بإطلاقها تشمل أخبار الثقه أيضا لأنها أخبار ظنيه وليست بقطعيه والعمل بها عمل بالظن، فيكون العمل بها مشمول للآيات الناهيه عن العمل بالظن وهذه الآيات تصلح أن تكون رادعه عن العمل بهذه السيره.

وقد أجيب عن ذلك بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكرته [2] مدرسه المحقق النائینی(قده) من أن سیره العقلاء حاکمه علی الآیات الناهیه، لأن هذه السیره تدل علی أن المجعول فی باب الأمارات هو طریقیه أخبار الثقه أی أن أخبار الثقه علم تعبدا، فالعمل بأخبار الثقه لیس عملا بالظن بل هو عمل بالعلم فمن أجل ذلک تکون السیره حاکمه علی الآیات الناهیه ورافعه لموضوعها تعبدا.

ولکن ذکرنا أنه لا جعل ولا مجعول فی باب الأمارات، والسیره العقلائیه لا تدل علی الجعل فإن السیره عباره عن عمل خارجی للعقلاء بأخبار الثقه ولا لسان للعمل لا لسان الجعل ولا لسان التنزیل.

ومع الإغماض عن ذلک فجعل الطریقه والعلم التعبدی لأخبار الثقه لا یمکن ثبوتا؛ لأنه إن أرید بالطریقیه المجعوله الطریقیه التکوینیه فجعلها غیر معقول لأن الجعل الشرعی الاعتباری لا یعقل أن یتعلق بالطریقیه التکوینیه لأن الجعل عین المجعول فالمجعول إذا کان أمرا تکوینیا فالجعل لا بد أن یکون امرا تکوینیا ولا یعقل أن یکون الجعل أمرا اعتباریا والمجعول أمرا تکوینیا، ففی الإیجاد والوجود لا یعقل أن یکون الإیجاد أمرا اعتباریا والوجود أمر تکوینی مع أن الإیجاد عین الوجود فی الخارج ولا اختلاف بینهما إلا بالاعتبار. هذا بحسب مقام الثبوت.

۱- سوره یونس، آیه۳۶.

۲- أجود التقریرات، تقریر بحث المحقق النائینی للسید الخوئی، ج۲، ص۱۱۵.

وأما فی مقام الإثبات فلا دلیل علی أن المجعول فی باب الأمارات هو الطریقیه فإن عمده الدلیل علی حجیه الأمارات کأخبار الثقه وظواهر الالفاظ السیره القطعیه من العقلاء والسیره عباره عن عمل العقلاء والعمل لا یدل علی جعل شیء، فالسیره العقلائیه لا تدل علی أن المجعول فی باب الأمارات هو الطریقیه والکاشفیه والعلم التعبدی.

ومع الإغماض عن ذلک وتسلیم ان المجعول فی باب الأمارات هو الطریقیه والکاشفیه مع ذلک لا تکون السیره حاکمه علی الآیات الناهیه، لأن حکومه السیره علیها مبنیه علی أن یکون مفاد الآیات الناهیه حرمه العمل بالظن حرمه تکلیفیه مولویه، إلا أن مفاد الآیات لیس الحرمه التکلیفیه المولویه، بل مفادها إرشاد إلی أن الظن لیس بحجه فالأمارات الظنیه لیست بحجه، فتقع المعارضه حینئذ بین الآیات الناهیه وبین السیره العقلائیه، فالسیره تدل علی حجیه أخبار الثقه بمعنی الطریقیه والآیات الناهیه تدل علی نفی الحجیه عن الظن وبإطلاقها تشمل أخبار الثقه أیضا.

فالظن لا یکون حجه بأی معنی کان سواء کان معنی الحجیه الطریقیه والکاشفیه أو معنی الحجیه المنجزیه والمعذریه أو معنی الحجیه جعل الحکم المماثل أو معنی الحجیه تنزیل الأمارات منزله العلم الوجدانی فالآیه تنفی حجیه الظن بأی معنی کان للحجیه، وحینئذ تقع المعارضه بین سیره العقلاء وبین الآیات الناهیه فإن السیره تدل علی حجیه الأمارات کأخبار الثقه والآیات المبارکه تدل علی نفی حجیتها فإذن لا حکومه فی البین.

ومع الإغماض عن ذلک ایضا فإن مفاد الآیات المبارکه وإن کان الحرمه التکلیفیه إلا أنها حرمه تشریعیه ولیس بحرمه ذاتیه أی حرمه مستنده إلی التشریع ولیست مستنده إلی المفاسد الذاتیه، فالآیات تدل بالمطابقه علی حرمه العمل بالظن تشریعا وبالالتزام علی عدم حجیه الظن، فتقع المعارضه بین المدلول الالتزامی للآیات الناهیه والمدلول المطابقی للسیره العقلائیه.

ص: ۶۷

فالنتيجه ان ما ذكرته مدرسه المحقق النائينى ومنهم السيد الاستاذ(قده) من الحكومه لا وجه له وأن السيره لا تصلح أن تكون حاكمه على الآيات الناهيه.

هذا من جانب.

ومن جانب آخر: أن هنا إشكالا آخر وهو أن السيره العقلائيه لا تصلح أن تكون حاكمه على الآيات الناهيه إذ معنى الحكومه ان الدليل الحاكم يتصرف فى مدلول الدليل المحكوم سعه او ضيقا حيث أن الدليل الحاكم ناظر إلى مدلول الدليل المحكوم سعه كقولنا: الطواف فى البيت صلاه، والفقاع خمر استصغره الناس وما شاكل ذلك، أو إلى نفى الموضوع كقولنا لا ربا بين الوالد والولد، ولا ضرر ولا ضرار فى الإسلام وما شاكلهما، فالدليل الحكام ناظر إلى مدلول الدليل المحكوم سعه أو ضيقا.

والمعتبر فى الحكومه أن يكون الدليل الحاكم والدليل المحكوم صادرين من متكلم واحد أو ما كان بحكم المتكلم الواحد واما إذا كان الدليل الحكام صادرا من متكلم ودليل المحكوم صادر من متكلم آخر فلا معنى للحكومه بينهما.

وبكلمه أن المعتبر فى شرائط التعارض بين الدليلين ـــــ سواء كان التعارض مستقرا أم كان غير مستقر كما فى موارد الجمع الدلالى العرفى بين العام والخاص او المطلق والمقيد وبين الظاهر والأظهر أو الظاهر والنص وبين الحاكم والمحكوم وبهذا لجمع يرتفع التعارض بينهما ـــــ أن يكون الدليلان المتعارضان صادرين من متكلم واحد أو ما كان بحكم متكلم واحد فعندئذ يقع التعارض بينهما تاره بنحو التعارض المستقر وتاره بنحو غير المستقر.

واما إذا صدر العام من متكلم والخاص من متكلم أخر فلا ارتباط بينهما حتى يحمل العام على الخاص، او صدر ما دل على وجوب شىء من متكلم وصدر ما دل على إباحه ذلك الشىء من متكلم آخر فلا معنى للتعارض بينهما لأن مقصود المتكلم الأول الوجوب ومراد المتكلم الثانى الإباحه فلا تنافى بينهما.

وحديث الأئمه الأطهار مع النبى الأكرم(ص) بمثابه المتكلم الواحد بالنسبه إلى الشريعه المقدسه، فإن جميعهم يخبرون عن الشريعه الواحده ولهذا يقع التعارض بين ما صدر من الإمام الباقر(ع) وما صدر عن الصادق(ع) فإنهما بمثابه متكلم واحد وكلاهما يخبر عن الشريعه الواحده فلأجل ذلك يقع التعارض بينهما إما بنحو المستقر أو بنحو غير المستقر، كما إذا صدر من أحدهما عام وصدر من الآخر خاص فإنه يحمل العام على الخاص فيجعل الخاص قرينه على تخصيص العام.

وفى المقام حيث أن السيره من العقلاء والآيات من الشارع فلا ارتباط بينهما حتى تكون السيره حاكمه على الآيات الناهيه وتتصرف فى مدلولها سعه وضيقا نعم لو أمضى الشارع هذه السيره فتصبح هذه السيره دليلا شرعيا بعد الإمضاء فعندئذ تصلح أن تكون حاكمه وتعارض الآيات ولكن الكلام إنما هو فى إمضاء هذه السيره فمع وجود هذه الآيات لم نحرز إمضاء هذه السيره لاحتمال أن هذه الآيات تكون رادعه عن العمل بالسيره والسيره لا نحرز إمضائها وحينئذ نشك فى حجيه الأمارات كأخبار الثقه والشك فى الحجيه مساوق للقطع بعدمها فعلا أى عدم ترتيب آثار الحجيه عليها قطعا، لأن الآثار المترتبه على حجيه شيء هى الاستناد إلى الحجه فى مقام العمل الخارجى او فى مقام الإفتاء وإسناد مؤداها على الشارع، فالشك فى إمضاء السيره يوجب الشك فى حجيه الأمارات كأخبار الثقه وهو مساوق للقطع بعدمها.

هكذا قيل ولكن للمناقشه فيه مجال.

أدله حجيه خبر الواحد – السيره العقلائيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – السيره العقلائيه

إلى هنا قد تبين أن التعارض بين الدليلين وكذلك الجمع الدلالى العرفى بين الدليلين كحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد والظاهر على الأظهر والمحكوم على الحاكم جميع هذه الموارد مشروط بأن يكون كلا الدليلين صادرا من متكلم واحد أو ما هو بمنزله المتكلم الواحد كالأئمه الأطهار فإنهم جميعا يخبرون عن الشريعه الواحده فهم بمثابه متكلم واحد، ولهذا يقع التعارض بين ما صدر من إمام وما صدر من إمام آخر، وقد يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما.

ص: ۶۹

وعلى هذا فالسيره العقلائيه سيره صادره من العقلاء وهى عمل العقلاء بأخبار الثقه والآيات دليل شرعى صادر من الشارع المقدس فلا ارتباط بينهما حتى تقع المعارضه بينهما أو كان أحدهما حاكما على الآخر فلا صله بين السيره التى هى من العقلاء لا من الشارع وبين الآيات الناهيه عن العمل بالظن التى صدرت من الشارع.

نعم لو أمضى الشارع السيره فحينئذ تصبح السيره دليلا شرعيا فيمكن أن تقع المعارضه بينها وبين الآيات الناهيه، ويمكن الجمع الدلالى العرفى بحكومه السيره على الآيات الناهيه.

ولكن هذا بحاجه إلى أحراز إمضاء الشارع للسيره ومع وجود هذه الآيات الناهيه عن العمل بالظن فلا يمكن إحراز إمضائها

وحينئذ تكون حجيه السيره مشكوكه والشك فى الحجيه مساوق للقطع بعدمها، أى عدم ترتيب آثار الحجيه عليها، والمهم منها اثنان:

احدهما: الاستناد إليها فى مقام العمل الخارجى.

والآخر: إسناد مؤداها إلى الشارع.

فإذا لم يترتب على هذا الشىء هذان الأثران فلا يكون حجه أى أن حجيه الشىء مساوقه لترتيب هذين الشيئين عليه.

هذا والصحيح فى المقام ان يقال: إنه لا يمكن أن تكون هذه الآيات الكريمه بعموماتها وإطلاقاتها رادعه عن السيره، وذلك لأمرين:

الأول: أن السيره قطعيه، لأنها عباره عن عمل العقلاء بأخبار الثقه وهى أمر محسوس ومشاهد وقطعى بل هو ضرورى وكذلك إمضاء هذه السيره من قبل الشارع ضرورى وقطعى وأما الآيات المباركه فهى وإن كانت قطعيه سندا إلا أنها ظنيه دلاله، فلا يمكن ان تقاوم السيره القطعيه لأن الدليل الظنى لا يمكن ان يقاوم الدليل القطعى فالسيره دليل قطعى فلا بد من العمل به ولا يمكن رفع اليد عنها بواسطه دلاله هذه الآيات الكريمه لأن دلاله الآيات ظنيه.

فمن أجل ذلك لا بد من تقديم السيره على هذه الآيات، ومن هنا كان الناس يعملون بالسيره فى مرأى ومسمع من هذه الآيات الكريمه أى هم يعملون بأخبار الثقه ارتكازا وطبعا بدون ادنى منبه ومن دون أى احتمال لأن تصلح هذه الآيات أن تكون رادعه عن هذه السيره.

فالنتیجه ان الدلیل الظنی لا یمکن ان یقاوم الدلیل القطعی.

الثانی: أن هـذه السیره مرتکزه فی أذهان الناس وثابته فی أعماق نفوسـهم کالفطره والجبله فلهـذا یعمل الناس بها بطبعهم بـدون أدنی منبه وتـذکیر، ولـذلک لا یمکن ان تکون هـذه الآیات بعموماتها وإطلاقاتها رادعه عن هذه السیره، فلو کانت هذه السـیره مخالفه للأغراض التشـریعیه وفیها مفاسـد فلا بـد من التصـریح بالردع عن هـذه السـیره فی کل مناسـبه وفی کل مجلس وفی کل مورد حتی یمکن قلع جـذور هـذه السـیره عن أنفس الناس وما دامت جـذورها موجوده فی النفوس وهـم یعملون بها رغم وجود هـذه الآیـات الکریمه ولا یلتفتون إلی هـذه الآیات، فالردع عن هـذه السـیره لا یمکن ان یکون من خلال خبر الواحـد أو بـدلاله الآیات الظنیه بل لا بـد من بیان مفاسـدها مکررا وبأدنی مناسبه وفی کل مجلس ومورد حتی یتمکن من قلع جذورها عن أنفس الناس، فمن أجل ذلک لا یمکن أن تکون هذه الآیات رادعه عن هذه السیره.

فـالنتیجه: ان مـا ذکره المحقق النـائینی(قـده) وکـذلک غیره من أن السـیره العقلائیه حاکمه علی هـذه الآیات الکریمه لا وجه له أصلا.

الوجه الثانی من وجوه الأجوبه: ما ذکره المحقق الخراسانی(قـده) (۱) من انه یسـتحیل رادعیه هذه الآیات بعموماتها لأنها دوریه، حیث أن رادعیه هـذه الآیـات بعموماتها تتوقف علی عـدم مخصصـیه السـیره لها فی الواقع باعتبار أن السـیره أخص من عمومات هـذه الآیـات النـاهیه فإن السـیره مختصه بأخبار الثقه وأما الآیات الناهیه فهی تعم جمیع الظنون، وعـدم مخصصـیه السـیره لها فی الواقع یتوقف علی رادعیه هـذه الآیات الناهیه، وحینئذ تتوقف رادعیتها علی رادعیتها، وهذا من توقف الشـیء علی نفسه، ومرجع توقف الشیء علی نفسه إلی علیه الشیء لنفسه وهی مستحیله، فمن أجل ذلک یکون الدور مستحیلا.

۱- کفایه الاصول، المحقق الآخوند، ج۱، ص۳۰۳.

ورادعیه هذه الآیات عن العمل بالظن بعموماتها مستحیله.

ثم أورد علی نفسه أن مخصصیه هذه السیره لعمومات هذه الآیات الناهیه تتوقف علی عدم رادعیتها لها فی الواقع إذ لو کانت هذه الآیات رادعه عن السیره فلا تصلح ان تکون السیره مخصصه لعموماتها، فمخصصیه السیره لعمومات هذه الآیات الناهیه تتوقف علی عدم رادعیه هذه الآیات الناهیه للسیره فی الواقع وعدم رادعیتها للسیره فی الواقع یتوقف علی مخصصیه هذه السیره لها أی لعمومات هذه الآیات فیلزم توقف مخصصیه هذه السیره علی مخصصیتها، وهذا من توقف الشیء علی نفسه ومآله إلی علیه الشیء لنفسه وهی مستحیله.

وما ذکره(قده) غریب جدا؛ فإن لازم ذلک أن استحاله رادعیه هذه الآیات الناهیه بعموماتها عن السیره فی الواقع تستلزم ضروریه المخصصیه کما أن استحاله مخصصیه السیره لعمومات هذه الآیات تستلزم ضروره رادعیتها فکیف یعقل ان تکون رادعیتها مستحیله ومخصصیه السیره أیضا مستحیله فکیف یمکن الجمع بینهما.

فلأجل ذلک هذا الإشکال الثانی فی نفسه غریب.

ثم أجاب(قده) عن هذا الإشکال ببیان ان مخصصیه السیره لعمومات الآیات الناهیه عن العمل بالظن لا تتوقف علی عدم رادعیتها عن السیره فی الواقع بل یکفی فی مخصصیه السیره عدم العلم برادعیتها وعدم العلم لا یتوقف علی شیء لأن العلم بحاجه إلی سبب واما الجهل فلا یحتاج إلی سبب، فإذا لم یوجد سبب العلم فعدم العلم بالذات موجود من الأزل.

فإذن مخصصیه السیره لعمومات الآیات لا- تتوقف علی عدم رادعیه هذه الآیات الناهیه عن السیره فی الواقع بل یکفی فی مخصصیه السیره لعمومات هذه الآیات عدم العلم بالردع وعدم ثبوت الردع فلا دور فی المقام. فإن ما یتوقف علیه مخصصیه السیره غیر ما یتوقف علیه رادعیه هذه الآیات الناهیه عن العلم بالظن بعموماتها فإن ما یتوقف علیه مخصصیه السیره لعمومات هذه اللآیات هو عدم العلم بالرادعیه لهذه الآیات، وأما رادعیه هذه الآیات فهی تتوقف علی عدم مخصصیه السیره لها فی الواقع، فمکا یتوقف علیه رادعیه هذه الآیات غیر ما یتوقف علیه مخصصیه هذه السیره.

وبتعبير آخر ما ذكره(قده) من الجواب جواب عن الدور الثانى لا جواب عن الدور الأول، فالدور الثانى هو ان مخصصيه السيره لعمومات هذه الآيات الناهيه تتوقف على عدم كونها رادعه عنها فى الواقع، وعدم كونها رادعه عنها فى الواقع يتوقف على مخصصيتها فيلزم الدور وتوقف مخصصيتها على مخصصيتها وهو من توقف الشيء على نفسه ومآله إلى عليه الشيء لنفسه وهو مستحيل فما ذكره جواب عن هذا الدور باعتبار ان مخصصيه السيره لا تتوقف على عدم رادعيه هذه الآيات الناهيه بعموماتها عن السيره فى الواقع بل يكفى فى مخصصيه هذه السيره عدم العلم بكونها رادعه، وعدم العلم لا يتوقف على شيء حتى يلزم الدور.

فإذن هذا الجواب جواب عن الدور الثانى لا عن الدور الأول.

وهذا الجواب غريب جدا من مثله(قده).

فإن مخصصيه السيره تتوقف على حجيتها بان تكون هذه السيره حجه حتى تكون مخصصه وحجيتها تتوقف على إحراز إمضائها وإلا فالسيره فى نفسها لا تكون حجه بدون الإمضاء من الشارع، ومع احتمال أن الآيات الناهيه تكون رادعه عن هذه السيره لم نحرز إمضائها فإن مخصصيه السيره تتوقف على عدم العلم بكون هذه الآيات رادعه ولكن احتمال انها رادعه موجود، ومع هذا الاحتمال لا يمكن إحراز أمضاء هذه السيره والعلم بالإمضاء ومع عدم إحراز إمضاء هذه السيره لم نحرز حجيتها، وحينئذ تكون حجيتها مشكوكه ومحتمله ولا علم بحجيتها والشك فى الحجيه كما ذكرنا مساوق لعدم حجيتها فعلا لعدم ترتيب آثار الحجيه عليها.

فإذن ما ذكره(قده) من الجواب غريب جدا فإن مخصصيه السيره لا تتوقف إلا على عدم العلم بكون هذه الآيات رادعه ولكن احتمال انها رادعه فى الواقع موجود ومع هذا الاحتمال لم نحرز الإمضاء ومع عدم إحراز الإمضاء لا علم بحجيتها فتكون حجيتها مشكوكه وهو مساوق للقطع بعدمها.

ص: ٧٣

فمن أجل ذللك ما ذكره(قده) غريب جدا وسياتی تفسير ذلک.

أدله حجيه خبر الواحد – السيره العقلائيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – السيره العقلائيه

تحصل مما ذكرنا أن ما ذكره صاحب الكفايه(قده) من ان مخصصيه السيره لعموم الآيات الناهيه عن العمل بالظن لا يتوقف علی عدم رادعيتها عن السيره فی الواقع بل يكفی فی مخصصيتها عدم ثبوت الردع.

وقد ذكرنا أن هذا غريب من مثله(قده) فإن مخصصيه السيره متوقفه علی حجيتها وإحراز حجيتها متوقف علی إحراز إمضائها ومع الشک فی الإمضاء يشک فی حجيه السيره والشک فی حجيه السيره مساوق للقطع بعدمها أی بعدم ترتيب آثارها عليها فكيف يكفی فی مخصصيه السيره عدم ثبوت الردع عنها فإن احتمال وجود الردع فی الواقع مانع عن إحراز إمضاء الشارع لها ومع عدم إحراز إمضاء الشارع لها لم يحرز حجيتها، فتكون حجيها مشكوكه والشک فی الحجيه مساوق للقطع بعدمها فما ذكره(قده) لا يمكن المساعده عليه.

والصحيح هو ما ذكرناه من أن الآيات المباركه بعموماتها لا تصلح أن تقاوم السيره لأن السيره دليل قطعی وإمضائها قطعی والآيات المباركه بعموماتها دليل ظنی ومن الواضح أن الدليل الظنی لا يمكن ان يعارض الدليل القطعی فالدليل القطعی متقدم عليه.

وقد أورد (۱) السيد الاستاذ(قده) علی صاحب الكفايه:

أولا: كما يكفی فی مخصصيه السيره لعمومات الآيات الناهيه عدم ثبوت الردع عنها كذلک يكفی فی رادعيه الآيات الناهيه بعموماتها عن السيره عدم ثبوت مخصصيتها ولا يتوقف علی ثبوت عدم مخصصيه السيره بل يكفی فی رادعيه الآيات الناهيه بعموماتها عدم ثبوت التخصيص فإن العام يكون حجه طالما لم يعلم بالتخصيص أی عدم العلم بوجود المخصص أو عدم العلم بوجود التخصيص. فلا وجه لتخصيص الجواب عن الدور فی مخصصيه السيره؛ فإن هذا الجواب كما يجری فی مخصصيه السيره كذلک يجری فی رداعيه الآيات الناهيه بعموماتها.

ص: ۷۴

۱- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئی للسيد محمد الواعظ الحسينی، ج۲، ص۱۹۸.

وثانيا: أن الأمر بالعكس فإن مخصصيه السيره تتوقف علی حجيتها وحجيه السيره تتوقف علی إحراز إمضائها والعلم به ومع الشک فی الإمضاء أو مع الشک فی رادعيه الآيات الناهيه عن السيره فی الواقع واحتمال انها رادعه فی الواقع لم نحرز إمضاء السيره ومع عدم إحراز إمضاء السيره لم نحرز حجيتها فتكون حجيتها مشكوكه والشک فی الحجيه مساوق للقطع بعدمها. واما

رادعيه الآيـات النـاهيه بعموماتها فلا تتوقف على ثبوت عـدم المخصـص فى الواقع بل يكفى فى رادعيه الآيات الناهيه بعموماتها عـدم ثبوت التخصـيص فـإن العام حجه فى عمومه ما لم يثبت التخصـيص أو يثبت المخصـص ولا مانع من التمسك بعموم العام طالما لم يعلم بوجود التخصيص.

فالآيـات الناهيه بعموماتها حجه طالما لم يعلم المخصـص ويكفى فى رادعيتها بعموماتها عـدم ثبوت التخصـيص ولا تتوقف على ثبوت عدم التخصيص، فالأمر عكس ما ذكره المحقق صاحب الكفايه(قده).

وأقول: امـا الإشـكال الأول فهو شـبه جـدلى ونقضـى وتوسـعه فى الإشـكال، وأمـا الإشـكال الثانى فمبنى على أن الآيات الناهيه بعموماتها تصـلح لأن تكون رادعه عن السـيره، ولكن تقدم آنفا أن الآيات الناهيه عن العمل بالظن بعموماتها لا تصـلح أن تكون رادعه عن السيره لأمرين:

الأول: ان السيره دليل قطعى والآيات الناهيه دليل ظنى.

الثانى: أن السـيره أمر مرتكز فى أذهان الناس وثابت فى أعماق نفوسـهم فلا يمكن الردع عن هـذه السـيره وقلع جـذورها بـدليل ظنى ولهذا يعمل الناس بأخبار الثقه فى زمن نزول الآيات الناهيه عن العمل بالظن ولا يلتفتوا إليها.

فإذن الدليل الظنى لا يصـلح أن يكون رادعا عن مثل هذه السيره المتركزه فى الأذهان لأن الردع عنها وقلع جذورها لا يمكن إلا بنص قطعى سندا ودلاله فى كل مناسبه وفى كل مورد حتى يتمكن الشارع من قلع جذور هذه السيره إذا كانت هذه السيره خطره على أغراض الشرع المقدس.

فمن أجل ذلك هذه المباحث أى مباحث الدور بين رادعيه السيره وبين رادعيه هذه الآيات الناهيه بعموماتها وبين مخصصيه السيره كل ذلك مبنى على أن الآيات الناهيه بعموماتها تصلح أن تكون رادعه عن هذه السيره ولكن الأمر ليس كذلك.

الوجه الثاني: أن السيره كانت موجوده بين العقلاء قبل وجود الإسلام وهم يعملون بأخبار الثقه وبعد الإسلام كذلك موجوده فالناس يعملون بأخبار الثقه بطبعهم بدون ادنى منبه وتذكير.

وأما الآيات الناهيه عن العمل بالظن بعموماتها فهى نازله بعد ذلك فنزولها متأخر عن السيره فيدخل المقام فى كبرى دوران الأمر بين كون الخاص المتقدم ـــ وهو السيره ـــ مخصصه لعموم الآيات الناهيه او كون العام المتأخر ناسخا للخاص المتقدم، فإن المقام من صغريات كبرى دوران الأمر بين كون الخاص المتقدم مخصص للعام المتأخر أو أن العام المتأخر ناسخا للخاص المتقدم.

وهذه الكبرى منقحه فى مبحث العام والخاص ولا شبهه فى أن الخاص مخصص سواء كان متأخرا عن العام زمانا أو متقدما على العام كذلك. نعم هنا جماعه ذهبوا إلى أن العام المتأخر ناسخ للخاص.

ولكن قد يقال كما قيل أن الآيات الناهيه عن العمل بالظن بعموماتها وإطلاقاتها وإن كان نزولها متأخرا إلا أن مضمونها ثابت فى صدر الإسلام فالآيات بحسب مضمونها ليست متأخره عن السيره فكما ان السيره موجوده فى صدر الإسلام فكذلك مضامين هذه الآيات موجوده فى صدر الإسلام.

والجواب عن ذلك ظاهر؛ فإن الآيات لا ظهور لها فى ذلك لأن جعل الأحكام الشرعيه كان تدريجيا بحسب تدريجيه الوحى فإن جعل الأحكام منوط بالوحى متى نزل الوحى على النبى الأكرم(ص) بحكم من الأحكام الشرعيه فيجعل هذا الحكم، وهذه الآيات لا تكشف عن أن مضامينها ثابته فى صدر الإسلام، بل هى تدل على ثبوت مضامينها من حين نزولها ومجىء الوحى بها، نعم الروايات الصادره من الأئمه الأطهار من العمومات والمطلقات هى تكشف عن ان مضامينها صادره فى زمن النبى الأكرم(ص) لأن الوحى قد أنقطع بعد النبى(ص) وما يصدر من الأئمه الأطهار هو ما وصل إليهم من النبى الأكرم(ص) غايه الأمر أن بيان هذه الأحكام كان تدريجى بحسب المصالح.

فمـا صـدر من الأـئمه(ع) من العمومـات والمطلقات كاشف عن ان مضامنيها ثابته فی زمن النبی الأكرم(ص) والتأخر إنما هو فی بيانها لا فی جعلها.

واما عمومات الآيات ومطلقاتها فهی لا تـدل علی أن مضامينها ثابته فی صدر الإسـلام. فهذه الدعوی غير صـحيحه والمقام داخل فی تلك الكبری.

والصحيح فی تلك الكبری أن الخاص المتقدم مخصص للعام المتأخر والعام المتأخر لا يصلح أن يكون ناسخا للخاص المتقدم.

أدله حجيه خبر الواحد – السيره العقلائيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – السيره العقلائيه

إلی هنـا قـد تبين أن الآيـات الكريمه غير ظـاهره فی أن مضامينهـا ثابته فی صـدر الإسـلام ولكن بيانها متأخر زمنا غير ظاهره فی ذلك؛ فإن جعل الأحكام الشـرعيه فی زمن النبی الأكرم(ص) كان تـدريجيا، وهـذا الجعل إما من خلال إبلاغ النبی الأكرم(ص) بالوحی أو بإبلاغ جبرئيل له؛ فإذا وصل إليه الوحی أو أبلغ من قبل جبرئيل بالحكم الشرعی فيقوم النبی الأكرم(ص) ببيانه، فزمان الجعل هو زمان البيان ولا يكون البيان فی الخطابات القرآنيه أو فی السنه متأخرا عن زمن الجعل.

وعلی هذا فالآيات الكريمه متأخره عن السـيره زمنا وكذا جعل مضامينها فيكون المقام داخلا فی تلك الكبری وهی دوران الأمر بين الخاص المتقـدم والعام المتأخر فهل الخاص المتقدم يكون مخصـصا للعام المتأخر أو أن العام المتأخر يكون ناسـخا للخاص المتقدم.

نعم يحتمـل أن تكون الأحكـام الشـرعيه بكـافه أصـنافها وأقسامهـا قـد نزلت علی قلب النبی الأـكرم(ص) وأن الشارع يعلّم النبی الأـكرم(ص) بجميع الأحكام بكافه أصـنافها وأقسامها ولكن بيانها يكون تـدريجيا من حيث الزمن بمقتضـی المصالـح العامه بين الناس.

ولكن هـذا مجرد احتمـال ولا دليل علی ذلك. نعم الروايات الصادره من الأئمه الأطهار(ع) ظاهره فی أن مضامينها ثابته فی زمن النبی الأكرم(ص)؛ لأن الوحی أنقطع بعد النبی الأكرم(ص) وما صدر من الأئمه الأطهار هو ما تعلموه من النبی الأكرم(ص).

ص: ٧٧

فـإذن العمومـات والمطلقـات الصـادره من الأئمه الأطهار ظاهره فی ثبوت مضامينها فی زمن النبی الأكرم، وعلی هـذا فإذا صـدر خاص من إمام متقـدم وصدر عام من متأخر، فصدور العام متأخر وصدور الخاص متقدم كما إذا صدر خاص من الإمام الباقر(ع) والعـام من الإمام الصادق(ع)، فإن علمنا انهما كـذلك فی زمن الوحی أيضا فعندئـذ يـدخل فی تلك الكبری، وهی دوران الأمر بين الخـاص المتقـدم والعـام المتـأخر، وإن لم يعلم بـذلك لاحتمال أنهما متقارنين أو احتمال أن وحی الخاص متأخر عن وحی

العام فعندئذ لم نحرز ان المقام من صغريات تلك الكبرى.

وقد يناقش فى المقام بأن سكوت النبى الأـكرم(ص) فى صدر الإسلام عن ردع هذه السيره الجاريه بين الناس كاشف عن إمضائها فعلاـ فعلى هذا يكون المقام داخلاـ فى تلك الكبرى فإن الخاص متقدم على العام فالآيات الناهيه عن العمل بالظن بعموماتها وإطلاقاتها متأخره زمنا عن السيره العقلائيه الممضاه شرعا وان سكوت النبى الأكرم(ص) عن ردع هذه السيره فى صدر الإسلام كاشف عن إمضائها فعلا فعندئذ يدخل فى تلك الكبرى.

ولكن هذا البناء خاطئ؛ فإن سكوت النبى الأكرم(ص) لعله من جهه عدم وصول الوحى إليه فإنه(ص) (وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى) (١) ولاـ فرق فى ذلك بين الأحكام الشرعيه وبين الإمضاء فلا يمكن صدور الردع عن النبى الأكرم بدون الوحى به، فسكوته لعله من جهه عدم وصول الإمضاء إليه من قبل الوحى او جبرئيل، فمجرد السكوت لاـ يكون كاشفا عن الإمضاء فعلا، لأن السكوت قد يكون من جهه عدم وصول الإمضاء إليه أو لوجود مانع آخر.

ولكن هذا القول قابل للمناقشه؛ فإن العمل بهذه السيره العقلائيه ـــــ الجاريه بين الناس والمرتكزه فى أذهانهم ـــــ لو كان فيه خطر على الأغراض الشرعيه والمصالح الدينيه وفى العمل بها مفاسد نوعيه فلا شبهه فى أن الشارع ـــــ وهو الله تعالى ـــــ أمر نبيه الأكرم(ص) بالردع عنها وبالمنع عن العمل بها من جهه ان العمل فيها خطر على الشريعه المقدسه والمصالح الدينيه وفيها مفاسد نوعيه، فإذا كان الأمر كذلك فبطبيعه الحال قد صدر أمر من الله تعالى إلى نبيه(ص) بالردع عن هذه السيره. فسكوت النبى الأكرم(ص) وعدم صدور الردع عنه يكشف أنه لا خطر فى العمل بها على المصالح والأغراض الدينيه وليس فى العمل بها مفاسد، فيكون سكوت النبى الأكرم(ص) كاشف عن الإمضاء وعدم الردع فعلا...هذا من جانب

١- النجم/السوره٥٣، الآيه٣ - ۴.

ومن جانب آخر إن المقام خارج عن محل الكلام فإن الدليل المخصص فى المقام هو السيره العقلائيه والسيره دليل لبى فلا ظهور لها فى العموم الأزمانى وأما الكبرى المذكوره فإنما هى بين العام اللفظى والخاص اللفظى فإن الخاص اللفظى ظاهر فى العموم الأزمانى والعام المتأخر ظاهر فى العموم الأفرادى ولهذا يقع التعارض بينهما، بين تقديم العام الأزمانى على العام الأفرادى او بالعكس وتقديم العام الأفرادى وجعله ناسخا للعام الأزمانى وتقيد هذا العام بفتره خاصه من الزمن لا بجميع الأزمنه.

فإذن الخاص المتقدم ظاهر فى العموم الأزمانى وان هذا الحكم الخاص ثابت فى تمام الأزمنه إلى يوم القيامه وأما العام المتأخر فظاهر فى العموم الأفرادى حتى أفراد الخاص، فالجمع بينهما لا يمكن. فإما أن نرفع اليد عن الخاص الظاهر فى العموم الأزمانى ويقيد العام بغير أفراد الخاص او نأخذ بعموم العام المتأخر ونرفع اليد عن ظهور الخاص فى العموم الأزمانى ونقيده بفتره خاصه من الزمن وكأن العام المتأخر ناسخ له ويوجب تخصيصه بفتره خاصه من الزمن.

واما إذا كان الدليل الخاص لبيا فلا ظهور له فى العموم الأزمانى لكى تقع المعارضه بين الخاص المتقدم والعام المتأخر فلا معارضه بينهما.

وأيضا فرق بينهما فإن الدليل الخاص إذا كان لبيا كالسيره فحجيته منوطه بإحراز إمضائه ومع الشك فى الإمضاء ومع الشك فى أن العام المتأخر ناسخ له لم نحرز حجيته فتكون حجيته مشكوكه والشك فى الحجيه مساوق للقطع بعدمها بينما إذا كان الخاص دليلا لفظيا ظاهرا فى العموم الأزمانى وهذا الظهور حجه ولا نرفع اليد عن حجيه هذا الظهور بمجرد احتمال أن العام المتأخر ناسخ لأن مجرد هذا الاحتمال لا قيمه له، وكذلك الأمر بالعكس فإن العام ظاهر فى العموم الأفرادى وهذا الظهور حجه ولا نرفع اليد عن حجيه الظهور بمجرد احتمال ان الخاص المتقدم مخصص له كذلك لا يوجب رفع اليد عن ظهور العام فى العموم الأفرادى.

ص: ٧٩

ولكن مع ذلـك ذكرنـا فی مبحث العـام والخـاص أن الخـاص مقـدم علی العام بلا فرق بین کونه متأخرا عن العام او مقارنا له او متقـدما علیه لأن الخاص بنظر العرف قرینه مفسـره للمراد النهائی الجـدی من العام وحینئذ لا یفرق فیه بین کونه متقدما او متأخرا او مقارنا مع العام.

أدله حجیه خبر الواحد – السیره العقلائیه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجیه خبر الواحد – السیره العقلائیه

إلی هنـا قـد تبین أن ما نحن فیه لا یکون داخلا فی کبری ما إذا کان الخاص متقـدما زمنا والعام متأخرا زمنا، ووقع التعارض بین ظهور الخـاص فی العموم الأزمانی وظهور العام فی العموم الأفرادی فالمقام غیر داخل فی هـذه الکبری؛ فإن هـذه الکبری منوطه بکون الخـاص دلیلا لفظیا وله ظهور فی العموم الأزمانی کما أن العام لا بـد أن یکون دلیلا لفظیا وله ظهور فی العموم الأفرادی. وامـا فی المقام فالخاص دلیل لبی وهو سـیره العقلاء والـدلیل اللبی لا ظهور له فی العموم فمن أجل ذلک لا یکون المقام داخلا فی تلک الکبری فعندئذ الحکم فی المقام هو أن مخصصیه السیره تتوقف علی حجیتها وحجیتها تتوقف علی إحراز إمضائها ومع احتمـال کون الآیـات الناهیه بعموماتها رادعه عن هـذه السـیره لم نحرز إمضاء هـذه السیره فإذا لم نحرز إمضائها لم نحرز حجیه السـیره أیضا فإذا لم نحرز حجیه السـیره فتکون حجیتها مشکوکه وقد تقدم أن الشک فی الحجیه مساوق للجزم بعدم حجیتها أی مساوق للجزم بعدم ترتیب آثار الحجیه علیها.

وأما إذا کان الخاص دلیلا لفظیا ظاهرا فی العموم الأزمانی فلا یرفع الیـد عن هـذا الظهور فإن هذا الظهور حجه ولا یرفع الید عن هـذا الظهور إلا بثبوت القرینه علی الخلاف وطالما لم یعلم بالقرینه فظهور الخاص فی العموم الأزمانی حجه، کما أن ظهور العام فی العموم الأـفرادی حجه طالمـا لم یعلم بوجود المخصـص له، ومجرد احتمـال وجود المخصـص فی الواقع لا أثر له؛ فإن ظهور العـام فی العموم الأـفرادی أو ظهور الخـاص فی العموم الأزمـانی أو ظهور المطلق فی الإطلاق حجه طالما لم یعلم بوجود القرینه علی الخلاف، ومجرد احتمال وجود القرینه لا أثر له.

ص: ۸۰

هـذا فرق بین مـا إذا کـان الخـاص فی المقام دلیلا لفظیا وله ظهور فی العموم الأزمانی وبین ما إذا کان الخاص دلیلا لبیا کسـیره العقلاـء، فإن الخاص إذا کان دلیلا لبیا فحجیه الخاص کالسـیره العقلائیه تتوقف علی إحراز إمضائها وهو یتوقف علی أن الآیات النـاهیه عن العمل بالظن بعموماتها لا تصـلح أن تکون رادعه وأما إذا احتمل أنها رادعه فلم نحرز إمضاء السـیره ومع عـدم إحراز إمضاء السیره لم نحرز حجیتها وعندئذ تکون حجیتها مشکوکه.

ومن هنا یظهر أن ما ذکره المحقق الخراسانی(قده) ـــــ من أن سـیره العقلاء بما أنها متقدمه زمنا علی الآیات الناهیه عن العمل بالظن فیـدخل المقام فی تلک الکبری وهی ان الخاص متقدم زمنا والعام متأخر زمنا فیقع التعارض بین ظهور الخاص فی العموم الأزمانی وظهور العام فی العموم الأفرادی ـــــــ لا یمکن المساعده علیه؛ فإن هذا إنما هو فی إذا کان الخاص دلیلا لفظیا، واما

إذا كان الخاص دليلا لبيا كما فی المقام فلا یدخل تحت تلک الکبری الکلیه .

الأمر الثالث: أیضا ذکره المحقق الخراسانی فی هامش الکفایه (۱) ، وحاصل هذا الوجه أنا لو سلمنا أن السیره المتقدمه التی هی أخص من عمومات الآیات لا تصلح أن تکون مخصصه لعموم الآیات الناهیه والآیات بعموماتها حیث أنها متأخره عن السیره لا تصلح أن تکون ناسخه للسیره التی تقدمت علی الآیات لو سلمنا ذلک فتصل النوبه إلی الأصل العملی حیث لا یمکن التمسک بالأصل اللفظی لا بعموم الآیات ولا بسیره العقلاء فتصل النوبه إلی الأصل العملی وهو فی المقام استصحاب بقاء حجیه خبر الثقه؛ إذ لا شبهه فی أنه حجه بالسیره القطعیه من العقلاء فی صدر الإسلام حیث لم یرد ردع من النبی الأکرم(ص) عن هذه السیره وان الأصحاب یعملون بأخبار الثقه فی مرأی ومسمع من النبی الأکرم(ص) فلو کان فی العمل بهذه السیره خطرا علی الأغراض الشرعیه والمصالح الدینیه وفیها مفاسد لکان علی النبی الأکرم(ص) ردع الناس عنها ولا مانع له من الردع فعدم الردع والسکوت کاشف عن الإمضاء، واما عند نزول الآیات الناهیه عن العمل بالظن فنحتمل أن هذه الآیات بعموماتها رادعه عن السیره ومع هذا الاحتمال لم نحرز حجیه السیره ومع عدم إحراز حجیه السیره فلا یمکن التمسک بالسیره لإثبات حجیه خبر الثقه، فیصل الأمر إلی الأصل العملی، وهو استصحاب بقاء حجیه أخبار الثقه، فإنها کانت حجه فی صدر الإسلام والآن نشک فی بقاء حجیتها فلا مانع من استصحاب بقاء حجیتها.

۱- کفایه الاصول، المحقق الآخوند، ص۳۰۴.

هکذا ذکره صاحب الکفایه(قده) فی هامش الکفایه.

وقد أورد (۱) علیه السید الاستاذ بوجوه:

الوجه الأول: أن هذا الاستصحاب استصحاب فی الشبهات الحکمیه وهو غیر جار فیها؛ فإن استصحاب بقاء المجعول فی الشبهات الحکمیه معارض باستصحاب عدم جعل زائد فیسقط هذا الاستصحاب من جهه المعارضه، فلا یمکن التمسک به لإثبات حجیه اخبار الثقه لأنه من الاستصحاب فی الشبهات الحکمیه وهو غیر جار.

والوجه الثانی: أن هذا الاستصحاب مبنی علی إمضاء الشارع لهذه السیره فی صدر الإسلام، فإذا أحرزنا إمضاء هذه السیره فی صدر الإسلام وعند نزول هذه الآیات نحتمل ردعها عن السیره فعندئذ لا مانع من استصحاب بقاء حجیتها؛ لأنها حجه فی صدر الإسلام والآن نشک فی بقاء هذ الحجیه باحتمال ردع هذه الآیات عنها فلا مانع من استصحاب بقاء حجیه هذه السیره.

الوجه الثالث: ان الدلیل علی حجیه الاستصحاب هو أخبار الثقه ولا- یمکن الاستدلال علی حجیه اخبار الثقه بالاستصحاب لاستلزامه الدور، لأن حجیه اخبار الثقه إذا کانت متوقفه علی حجیه الاستصحاب والمفروض أن حجیه الاستصحاب متوقفه علی حجیه أخبار الثقه فإذن لازمه أن حجیه أخبار الثقه متوقفه علی حجیه نفسها، وهذا من توقف الشیء علی نفسه وهو مستحیل لأن مرجعه إلی علیه الشیء لنفسه وهو مستحیل.

الوجه الرابع: أن هذه الآیات الناهیه کما تصلح أن تکون رادعه للسیره کذلک تصلح أن تکون رادعه عن الاستصحاب أیضا فإن الاستصحاب أیضا داخل فی الظن وفیما لا- یعلم وهذه الآیات الناهیه تدل علی عدم حجیه ما لم یعلم، فتکون هذه الآیات بعموماتها صالحه للردع عن الاستصحاب.

هکذا ذکر السید الاستاذ(قده).

ولکن بعض هذه الوجوه لا یخلو عن مناقشه.

۱- مصباح الاصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید محمد الواعظ الحسینی، ج۲، ص۱۹۸.

أدله حجيه خبر الواحد – السيره العقلائيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – السيره العقلائيه

تقدم أن صاحب الكفايه(قده) ذكر أنا لو تنزلنا عن رادعيه الآيات الناهيه للسيره أو مخصصيه السيره وكذلك تنازلنا عن كون الآيات الناهيه ناسخه للسيره باعتبار أنها بعموماتها متأخره عن السيره تصل النوبه إلى الأصول العمليه وهى استصحاب بقاء حجيه أخبار الثقه حيث أنا نشك فى بقائها بعد نزول هذه الآيات الكريمه فلا مانع من استصحاب بقائها.

وذكرنا ان السيد الاستاذ(قده) قد أورد على هذا الاستصحاب بوجوه:

الوجه الأول: ان هذا الاستصحاب هو استصحاب فى الشبهات الحكميه وهو غير جار فيها.

وما أفاده السيد الاستاذ(قده) صحيح فإنا أيضا بنينا على عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه. ولكن ما ذكره السيد الأستاذ من سبب عدم جريانه هو إنما هو التعارض بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم سعه الجعل فيسقطان بالتعارض فمن أجل ذلك لا يجرى الاستصحاب فى الشبهات الحكميه من جهه ابتلائه بالمعارض.

ولكنا ذكرنا أن الوجه فى عدم جريانه فى الشبهات الحكيمه ليس هو التعارض بل أمر آخر على تفصيل ذكرناه فى مبحث الاستصحاب.

الوجه الثانى: من الوجوه التى ذكرها السيد الاستاذ(قده) ان جريان هذا الاستصحاب فى المقام مبنى على أن تكون السيره ممضاه شرعا فى صدر الإسلام وقبل نزول الآيات الناهيه عن العمل بالظن وأما إذا قلنا إن إمضاء هذه السيره قبل نزول هذه الآيات غير معلوم فلا موضوع لهذا الاستصحاب لأن الشك حينئذ فى أصل وجود حجيه أخبار الثقه، فمن أجل ذلك لا مجال لهذا الاستصحاب.

وهذا الذى أفاده(قده) لا يمكن المساعده عليه؛ إذ لا شبهه فى أن هذه السيره ممضاه فى صدر الإسلام وأول البعثه فإن أصحاب النبى الأكرم(ص) والتابعين له بكافه أصنافهم كانوا يعملون بأخبار الثقه فى أمورهم الاجتماعيه والفرديه والعقائديه والماديه والمعنويه فى مرأى ومسمع النبى الأكرم(ص) فلو كانت هذه السيره خطرا على الأغراض التشريعيه والمصالح الدينيه لكان على النبى الردع عنها لأن بإمكانه(ص) ذلك، ولم يكن هنا أى مانع من الردع عنها. فسكوته وعدم الردع كاشف قطعى عن الإمضاء من قبل النبى لهذه السيره، غايه الأمر إذ نزلت هذه الآيات المباركه الناهيه عن بالعمل بالظن يشك فى رادعيتها وهذا الشك يكون منشأ للشك فى بقاء حجيه السيره فعندئذ لا مانع من استصحاب بقاء الحجيه.

ص: ٨٣

الوجه الثالث: أن هذا الاستصحاب دورى لأن الدليل على حجيه الاستصحاب هو حجيه اخبار الثقه فلو كانت حجيه اخبار الثقه

ثابته بالاستصحاب لـدار إذ معنى ذلـك أن حجيه أخبار الثقه متوقفه على حجيه الاستصحاب وحجيته متوقفه على حجيه أخبار الثقه فيلزم توقف حجيه أخبار الثقه على حجيه أخبار الثقه وهذا مستحيل لأنه من توقف الشيء على نفسه ومرده إلى عليه الشيء لنفسه وهى مستحيله.

هـذا مضافا إلى أن هذا الدور مبنى على أن يكون دليل الاستصحاب هو حجيه أخبار الثقه وأما إذا قيل أن دليل حجيته هو حكم العقل أو الاجماع فلا يلزم هذا الدور، وإن كان هذا القيل غير ثابت.

الوجه الرابع: أن الآيات الناهيه كما تصلح ان تكون رادعه عن السيره كـذلك تصلح أن تكون رادعه عن الاستصحاب لأـن الاستصحاب أيضا داخل فى عدم العلم أى الظن والآيات تدل على حرمه العمل بالظن فلا يمكن الاعتماد على هذا الاستصحاب.

وهذا الوجه صحيح بعد التنازل عن أن السيره لا تصلح أن تكون مخصصه لعمومات هذه الآيات الناهيه.

هذا كله حول ما ذكره صاحب الكفايه(قده).

الوجه الثالث: ما ذكره (۱) السيد الاستاذ(قده) من أنا نقطع بعدم الردع عن هذه السيره ونقطع بإمضائها شرعا وثابته فى الشريعه المقدسه فقد أفاد فى وجه ذلك أمرين:

الأول: ان هذه السيره مستمره بين أصحاب النبى الأكرم(ص) وتابعيه بكافه طوائفهم وهكذا فى زمن الأئمه الأطهار(ع) ولم يرد أى ردع أو منع لاـ من النبى الأـكرم(ص) ولا من الأئمه الأطهار(ع) فى هـذه الفتره الزمنيه الطويله فإنهم كانوا يعملون على أخبار الثقه فى أمورهم الـدينيه الاجتماعيه والفرديه والماديه والمعنويه وفى علاقاتهم مع المجتمع ليلاـ ونهارا بأخبار الثقه رغم وجود هذه الآيات فى الكتاب العزيز ولا يخطر ببالهم أن هذه الآيات رادعه عن السيره، فهم يعملون على طبق مرتكزاتهم فإن مرتكزات كل إنسان وتقاليده هى المحدده لسلوكه الخارجى الاجتماعى والفردى والمادى والمعنوى فما دام لم يكن هنا مانع وردع عن العمل بمرتكزاته وتقاليده فهو يتحرك على طبقها بدون ادنى منبه وتذكير فى البين.

۱- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج۲، ص۱۹۹.

وعلى هذا فنقطع أن هذه السيره غير مردوع عنها لا من النبى الأكرم(ص) ولا من الأئمه الأطهار(ع) فى طول هذه الفتره الزمنيه.

الأمر الثانى: أن مفاد هـذه الآيات الناهيه إرشاد إلى حكم العقل وهو تحصـيل الأمن من العقوبه وليس حكما تكليفيا مولويا، فإن العقـل مسـتقل بتحصـيل الأـمن من الإدانه والعقوبه فى مقام الامتثال والطاعه لأن هم العقل هو تحصـيل المؤمن من العقوبه. وهذ الآيـات النـاهيه مفادهـا الإرشاد إلى هـذا الحكم العقلى والمؤمن الـذاتى هو العلم الوجـدانى فإذا علم الإنسان بأن صـلاته مطابقه للواقع وصـحيحه حصل له الأمن من العقوبه وأما حجيه أخبار الثقه فهى مؤمنه بالعرض وحيث أن كل ما بالعرض لا بد أن ينتهى إلى مـا بالـذات فحجيه أخبار الثقه إنما تكون مؤمنه باعتبار القطع بحجيتها ففى الحقيقه المؤمن هو القطع بحجيه أخبار الثقه، فإذا حصل للمكلف القطع بالمؤمن فهو يكتفى فى مقام الامتثال والإطاعه سواء علم بمطابقه عمله للواقع أو لم يعلم.

وعلى هـذا فالسـيره العقلاـئيه حيث قـد جرت على العمـل بأخبـار الثقه فتكون أخبـار الثقه حجه بعـد إمضاء الشارع لهـذه السـيره وحجيه أخبـار الثقه قطعيه فتكون أخبار الثقه مؤمنه من جهه القطع بحجيتها وهـذا القطع هو المؤمن من الإدانه والعقوبه فى مرحله الامتثال.

وعلى هـذا فالســيره العقلائيه القـائمه على العمـل بأخبـار الثقـه الـتى تـدل على حجيتهـا وارده على هـذه الآيـات النـاهيه ورافعه لموضوعها وجدانا فإن موضوع النهى فى هذه الآيات عدم المؤمن أى لا يجوز العمل بما لا يؤمن من الإدانه والعقوبه.

فتقديم السيره العقلائيه القائمه على العمل بأخبار الثقه التى تدل على حجيتها بعد الإمضاء وحيث أن المكلف يقطع بحجيه أخبار الثقه فيكون قطعه رافع لموضوع هـذه الآيـات النـاهيه وجـدانا فتكون السـيره العقلاـئيه وارده فى نهـايه المطاف على هـذه الآيات المبـاركه نظير حكومه [ورود] الأـصول العمليـه كالاستصـحاب ونحـوه على الأـصول العمليه العقليه كأصـاله الـبراءه العقليه فـإن الاستصـحاب وارد على أصـاله البراءه العقليه لأـن موضوعها عـدم البيان ولا شـبهه فى أن الاستصـحاب مع حجيته بيان فمن أجل ذلـك يكون تقـديم الاستصـحاب على أصـاله البراءه العقليه بالورود لا بالحكومه وكـذا تقـديمه على أصاله التخيير العقلى إذ لا شبهه فى أن الاستصحاب مرجح والعقل إنما يحكم بالتخيير إذا لم يكن لأحدهما مرجح على الآخر.

هكذا ذكره السيد الاستاذ(قده).

أدله حجيه خبر الواحد – السيره العقلائيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – السيره العقلائيه

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره السيد الاستاذ(قده) من ان مفاد هذه الآيات إرشاد إلى ما استقل به العقل وهو تحصيل المؤمن من الإدانه والعقوبه فی مقام الامتثال والإطاعه فإن العقل مستقل فی ذلک وانه یجب على المكلف تحصيل المؤمن من الإدانه والعقاب فی مقام الامتثال والإطاعه والآيات الكريمه مفادها إرشاد إلى ذلک.

وعلى هذا فلا شبهه فی أن سيره العقلاء بعد حجيتها وإمضاء الشارع لها مؤمنه، فأخبار الثقه بعد حجيتها خارجه عن عموم الآيات بالورود خروجا موضوعيا لا بالحكومه.

وللنظر فيما أفاده(قده) مجال فإن الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم وبالظن تصنف إلى أصناف ثلاثه:

الصنف الأول: ما يكون مدلوله مختص بأصول العقائد ولا يعم الأحكام الفرعيه العمليه.

الصنف الثاني: ما يكون مدلوله شاملا للأحكام الفرعيه العمليه أيضا.

الصنف الثالث: أيضا يعم الأحكام العمليه الفرعيه.

أما الصنف الأول: فهو قوله تعالى: [وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا] (١) فإن هنا قرينتين على أن هذه الآيه لا تشمل الأحكام الفرعيه العمليه:

القرينه الأولى: هو النهی عن العمل بالظن مطلقا فمقتضى إطلاق قوله تعالى: [إن الظن لا يغنی من الحق] أن الظن لا أثر له أصلا مع أنه لا شبهه فی جمله من الموارد أن الظن بما هو ظن حجه فی الأحكام الفرعيه العمليه، منها ركعات الصلاه فإن الظن حجه فيها وكذلک فی موارد الشكوک فی الركعات فلا شبهه فی حجيه الظن بما هو ظن فی بعض الفروع الفقهيه وكذا فی غيرها من الموارد.

فإطلاق هذه الآيه المباركه قرينه على اختصاصها بأصول العقائد.

ص: ٨٦

١- النجم/السوره٥٣، الآيه٢٨.

القرينه الثانيه: كلمه الحق فی الآيه المباركه فإنها ظاهره فی الواقع وليس المراد منها العلم وإن فسرت بذلک فی بعض الموارد

فإن المطلوب فی أصول العقائـد هو الوصول إلی الواقع بینما فی الأحکام الشـرعیه العملیه المطلوب هو تحصـیل الأمن من الإدانه والعقوبه سواء کان العمل مطابق للواقع أم لم یکن إذ لیس هم المکلف تحصیل الواقع والوصول إلیه بل همه تحصیل المؤمن فی مرحله الامتثـال والإطاعه، وهو المطلوب فی الأحکام الفرعیه العملیه کان العمل مطابقا للواقع ام لم یکن فإذا کان خبر الثقه حجه فالعمل به مؤمنا من الإدانه والعقوبه کان مطابقا للواقع أم لم یکن ومن هنا لا شبهه فی کون الانقیاد من أظهر مصادیق الطاعه فإن الانقیاد قد یکون مطابقا للواقع وقد لا یکون کذلک کما أن التجری والتمرد من أظهر أفراد العصیان والتعدی علی المولی مع أنه غیر مطابق للواقع.

فـإذن المطلـوب فی الأحکـام الفرعیه العملیه لیس هـو الوصول إلی الواقع بـل هو تحصـیل الأـمن من العقوبه والإـدانه فی مرحله الامتثـال والإطـاعه. بینمـا المطلوب فی أصول العقائـد لیس تحصـیل الأـمن من العقوبه بل هو الوصول إلی الواقع فإن الغرض من إثبات التوحید وإثبات الرساله وإثبات الإمامه وما شاکل ذلک هو الوصول إلی الواقع.

فإذن کلمه الحق قرینه علی اختصاص الآیه المبارکه بالعقائد فلا تشـمل الأحکام الفرعیه العملیه التی لیس المطلوب فیها الوصول الی الواقع.

فهذان الأمران قرینتان علی اختصاص الآیه بأصول العقائد فلا تشـمل الأحکام الفرعیه العملیه. ومما یؤید ذلک وقوع هذ الآیه فی سیاق الآیات التی وردت فی شجب عمل الکفار والمشرکین بظنونهم وتخمیناتهم فی أصول العقائد.

ومع الإغماض عن ذلک وتسلیم أن الآیه غیر ظاهره فی أصول العقائد فالمحتمل فی الآیه أمران:

الأمر الأول: ان يكون مفادها إرشاد إلى ما استقل به العقل وهو تحصيل المؤمن من العقوبه.

الثاني: أن يكون مفادها الإرشاد إلى عدم حجيه الظن.

فالأمر يـدور بين هذين الاحتمالين ومناسبه الحكم والموضوع تقتضـى أن يكون المراد من الآيه الاحتمال الثانى وذلك لأن كل كلام صادر من المولى ظاهر فى إعمال المولويه فحمله على الإرشاد بحاجه إلى قرينه لأن معنى الإرشاد هو الأخبار وليس متكفلا لأى حكم شرعى، وهذا قرينه على أن المراد من الآيه الاحتمال الثانى، فإن فيه شائبه المولويه، فيكون مفادها حكم مولوى وهو عدم حجيه الظن، وأما الاحتمال الأول فهو أخبار فقط عن حكم العقل ولا يكون فيه شائبه إعمال المولويه بل هو أخبار عن حكم العقل بتحصيل المؤمن فى مقام الامتثال والطاعه.

وأما الصنف الثانى من الآيات الكريمه: فهو قوله تعالى: [قُلْ آللّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ] (۱) فإن هذه الآيه تدل على حرمه الافتراء على الله تعالى ولا شبهه فى أن العمل بالخبر بدون أن يكون حجه افتراء على الله تعالى باعتبار أن المراد من العمل بالخبر هو أسناد مؤداه إلى الشارع ومع عدم ثبوته فهو افتراء على الله تعالى، وحينئذ يكون حرام وغير جائز. واما إذا كان الخبر حجه كأخبار الثقه فإنها تكون حجه فإذا كانت حجه فالعمل بأخبار الثقه ليس افتراء على الله تعالى وحينئذ يجوز إسناد مؤداها إلى الشارع سواء كان مؤداها الوجوب أو الحرمه ام غيره من الأحكام التكليفيه او الوضعيه فيجوز إسناد مؤداها إلى الشارع كما يجوز الاستناد إليه فى مقام الامتثال فلا يكون افتراء.

وعلى هذا فهذه الآيه الكريمه وما شاكلها مفادها الحكم التكليفى المولوى التشريعى لا الذاتى، أى أن مفادها الحرمه التشريعيه لا الحرمه الذاتيه، وليس مفادها الإرشاد لا الإرشاد إلى حكم العقل ولا الإرشاد إلى عدم حجيه الظن بل مفادها الحرمه التكليفيه التشريعيه.

۱- سوره يونس، آيه۵۹.

وعلى هذا فالسيره العقلائيه بعد حجيتها وارده على الآيه المباركه لأن سيره العقلاء بعد إمضائها وحجيتها تكون أخبار الثقه حجه وحينئذ يجوز إسناد مؤداها إلى الشارع قطعا كما يجوز الاستناد إليه فى مقام العمل قطعا.

فأخبار الثقه بعد حجيتها تكون وارده على الآيه ورافعه لموضوعها فإن موضوع الآيه المباركه الافتراء والعمل بأخبار الثقه ليس بافتراء قطعا بل الشارع أجاز ذلك.

فتقديم السيره العقلائيه على الآيه الكريمه وما شاكلها إنما هو من باب الورود، وعلى هذا فإن ما ذكره السيد الاستاذ(قده) من ان مفاد الآيه إرشاد إلى ما استقل به العقل لا يمكن المساعده فى مثل هذه الآيه المباركه، فإن مفاد هذه الآيه وما شاكلها ليس إرشادا بل هو حكم تكليفى تشريعى وهذا الحكم التكليفى يدور مدار الافتراء على الله تعالى وتقدس وعدم الافتراء، بل لا قرينه على الإرشاد.

ودعوى ان هذه الآيه غير قابله للتخصيص وهو قرينه على الإرشاد فإن حكم العقل بلزوم تحصيل المؤمن غير قابل للتخصيص فعدم قبول هذه الآيه للتخصيص قرينه على أن مفادها الإرشاد [هذه الدعوى] ليس الأمر فيها كذلك فإن مفاد هذه الآيه واضح وهو حرمه الافتراء وحرمه الافتراء غير قابله للتخصيص إذ لا يعقل أن يكون الافتراء على الله جائزا فهذا الأمر غير محتمل إذ ما دام يصدق عليه الافتراء فهو غير جائز.

وعلى هذا فالسيره العقلائيه بعد حجيتها وارده على هذه الآيه وان العمل بها ليس افتراء على الله تعالى.

ثم أن هذه الآيه مسوقه بنحو القضيه الحقيقيه كما هو الحال فى جميع الآيات الناهيه والآيات الآمره والسنه إلا فى بعض الموارد فإن الآيات والروايات التى هى فى مقام التشريع مفادها قضيه حقيقيه ونقصد بالقضيه الحقيقيه أن الحكم الشرعى مجعول فى هذه القضيه للموضوع المقدر وجوده فى الخارج اما أن الموضوع موجود او غير موجود فالقضيه لا تدل على ذلك، لأن القضيه تدل على أن هذا الحكم ثابت للموضوع على تقدير وجوده فى الخارج وأما أن هذه التقدير ثابت أو غير ثابت فليس للقضيه نظر إليه، مثلا قوله تعالى: [وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا] (١) تدل على وجوب الحج عل المستطيع على تقدير وجوده فى الخارج واما أن المستطيع موجود أو غير موجود فالآيه لا تدل على ذلك ومن هنا ترجع القضيه الحقيقيه إلى قضيه شرطيه مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول، وثبوت المحمول للموضوع بنحو القضيه الشرطيه يعنى على تقدير وجود الموضوع فالمحمول ثابت له كما هو الحال فى جميع القضايا الشرعيه التى وردت فى مرحله جعل الأحكام الشرعيه.

١- سوره آل عمران، آيه٩٧.

فمفاد هذه الآيه هو حرمه الافتراء على الله تعالى وأما أن هذه الشيء افتراء أو ليس بافتراء فالآيه لا تدل على أنه افتراء او ليس افتراء، بل تدل على أنه على تقدير كونه افتراء فهو حرام واما ان هذا التقدير ثابت أم ليس بثابت فالآيه ساكته عن ذلك.

فالنتيجه أن هذه الآيه لا يكون مفادها الإرشاد بل مفادها الحكم التكليفى المولوى التشريعى وان سيره العقلاء بعد حجيتها وارده على هذه الآيه ورافعه لموضوعها وجدانا.

فما ذكره السيد الاستاذ(قده) لا ينطبق على هذه الآيه وما شاكلها.

أدله حجيه خبر الواحد- السيره العقلائيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد- السيره العقلائيه

إلى هنا قد تبين أن الصنف الأول من الآيات الناهيه مختص بالمسائل العقائديه بقرينتين مذكورتين فيها، والصنف الثانى لا يدل على الردع فإنه يدل على ان المكلف إذا كان مأذونا يجوز له الاتيان بالعمل ولا يكون فيه افتراء على الله تعالى وإن لم يكن مأذونا فهو افتراء على الله تعالى فهذه الآيه لا تدل على الردع عن العمل بالسيره فإن السيره إذا قامت على حجيه اخبار الثقه فيكون العمل بأخبار الثقه مأذونا من قبل الله تعالى فلا يكون فيه افتراء. واما إذا لم تقم السيره على العمل بأخبار الثقه فلا يكون العمل بها مأذونا فهو افتراء على الله.

وعلى كلا التقديرين فالآيه الكريمه لا تكون ناظره إلى ان السيره تدل على حجيه أخبار الثقه أو لا تدل على ذلك، فالآيه إنما هى ناظره إلى أن كلما ما كان مأذونا من قبل الله تعالى فلا افتراء فيه وما لم يكن مأذونا فهو افتراء ومحرم واما أى شيء مأذون وأى شيء لا يكون مأذونا فى الخارج فالآيه غير ناظره إليه أى الآيه تدل على الكبرى ولا تنظر إلى تحقق الصغرى هل انها محققه أو ليس محققه؟

ص: ٩٠

وأما الصنف الثالث من الآيات الناهيه فهو قوله تعالى: [وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ کُلُّ أُولئِکَ کَانَ عَنْهُ مَسْؤُولًا] (١) فإن هذه الآيه المباركه تدل على أنه لا يجوز الاعتماد على كل ما ليس بعلم والاستناد إليه فى مقام العمل وما كان علما فيجوز الاعتماد والاستناد إليه.

وعلى هذا فمفاد الآيه المباركه هل هو إرشاد إلى عدم حجيه ما ليس بعلم وجدانى أو أنه إرشاد إلى حكم العقل بتحصيل المؤمن فى مرحله الامتثال والإطاعه؟

والظاهر هو الأول وأن مفاد الآيه إرشاد إلى عدم حجيه ما ليس بعلم وجدانى؛ فإن مناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه تقتضى الأول لأن الآيات الكريمه والروايات الصادره من المولى ظاهره فى المولويه، وحملها على الإرشاد والإخبار عن حكم العقل

بحاجه إلى قرينه وطالما لم تكن فى البين قرينه فلا يمكن حمل الآيه على الإرشاد لأن ظاهر الآيه هو بيان الحكم المولوى والحكم الشرعى ولأجل ذلك تكون الآيه ظاهره فى الإرشاد إلى عدم الحجيه باعتبار أن عدم الحجيه حكم مولوى لا بد من صدوره من قبل المولى، فحمل الآيه على هذا أنسب من حملها على الثانى فإن الثانى ليست فيه شائبه المولويه بل هو فى الحقيقه إخبار عن حكم العقل بوجوب تحصيل المؤمن فى مقام الامتثال والطاعه ولهذا لو لم تكن الآيه المباركه فالعقل مستقل بذلك، فمن أجل ذلك لا يمكن حمل الآيه على المولويه كالآيات التى تدل على الإطاعه والروايات التى تدل على وجوب الامتثال فإن هذه الآيات لا يمكن أن يكون مفادها حكما مولويا بل هو إرشاد إلى ما استقل بهه العقل وهو وجوب طاعه المولى وتحصيل المؤمن من الإدانه والعقوبه من قبل المولى فى مرحله الامتثال ومرحله الطاعه.

١- سوره الإسراء، الآيه٣٦.

هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى الظاهر أن المراد من العلم فى الآيه المباركه هو مطلق الحجه وليس المراد منه العلم الوجدانى وذلك بقرينه ذيل الآيه وهو قوله تعالى: [إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولًا] فإن هذه الذيل يدل على أن المناط فى المسؤوليه هو متابعه مطلق الحجه ولا شبهه فى أن خبر الثقه إذا كان حجه فهو رافع للمسؤوليه، ورفع المسؤوليه لا يتوقف على العلم الوجدانى فيكفى فى رفع المسؤوليه الحجه الشرعيه وإن لم يعلم أنها مطابقه للواقع أو لم تكن مطابقه للواقع فإذا كان خبر الثقه حجه فهو رافع للمسؤوليه عن العبد فإذا عمل به فلا مسؤوليه عليه عند المولى ولا إدانه ولا عقوبه عليه سواء كان الخبر مطابقا للواقع أم لم يكن مطابقا للواقع فالمناط إنما هو بالمسؤوليه وعدم المسؤوليه، فهذه الآيه قرينه على ان المراد من العلم مطلق الحجه فإن المسؤوليه وعدم المسؤوليه يدوران مدار حجيه شىء وعدم حجيته فإذا عمل بخبر الثقه ولم يكن حجه فهو مسؤول أمام الله وإن كان الخبر مطابقا للواقع وأما إذا كان الخبر حجه وعمل به فهو ليس بمسؤول ومأمونا من العقوبه والإدانه وإن كان الخبر مخالفا للواقع.

فهذه الآيه قرينه على أن المراد من العلم ليس هو العلم الوجدانى بل المراد منه مطلق الحجه.

وعلى هذا فالآيه الكريمه مفادها قضيه حقيقيه وتدل على أن العمل بكل ما هو حجه شرعا رافع للمسؤوليه وللإدانه والعقوبه سواء كان موافقا للواقع أم لم يكن موافقا للواقع. وكل ما ليس بحجه إذا عمل به يكون مسؤولا ومدانا من قبل الله تعالى وإن كان مطابقا للواقع. فالآيه تدل بنحو القضيه الحقيقيه على هذه الكبرى الكليه.

ولكن لا تدل على تحديد الصغرى فأى شىء فى الخارج حجه وأى شىء آخر فى الخارج ليس بحجه لا تدل على ذلك. وإنما تدل على أنه على تقدير كونه حجه فالعمل به يوجب الأمن من العقوبه ويرفع المسؤوليه عن العبد والعقوبه عنه وإن كان مخالفا للواقع، وأما أن هذا التقدير ثابت فى الواقع أولا فهى غير ناظره الى ذلك كما هو الحال فى جميع القضايا الحقيقيه، حيث أنها تدل على ثبوت الحكم للموضوع المفروض والمقدر الوجود فى الخارج وأما انه موجود فيه او لا فالقضيه الحقيقيه لا تدل على ذلك.

ص: ٩٢

إلى هنا قد تبين أن هذا الصنف من الآيات الناهيه أيضا لا يصلح ان يكون رادعا عن السيره ومانعا عن العمل بها وأنه يدل على أن العمل بكل ما هو حجه فلا ـ يكون المكلف عنه مسؤولا ـ ويكون مأمونا من العقوبه وإن كان مخالفا للواقع. والعمل بكل ما ليس بحجه فهو ليس بمأمون من العقوبه فهو مسؤول وأن كان العمل مطابقا للواقع.

فإذن هذا الصنف من الآيات لا يدل على أن سيره العقلاء الجاريه على العمل بأخبار الثقه حجه أو ليست بحجه فهى غير ناظره إلى المانع والرادع عن حجيتها.

نعم لو كان المراد من العلم فى هذه الآيه المباركه العلم الوجدانى فعندئذ تكون الآيه المباركه مانعه عن حجيه ما ليس بعلم وجدانى والمفروض أن خبر الثقه ليس بعلم وجدانى فعندئذ تدل هذه الآيه على عدم حجيه خبر الثقه.

ولكنه على هذا أيضا يمكن الأمر بالعكس فإذا قامت السيره على العمل بأخبار الثقه وكانت هذه السيره ممضاه من قبل الشرع فتكون أخبار الثقه حجه وحينئذ فهو مخصص لعموم هذه الآيه المباركه، فتكون السيره مقدمه على هذا الصنف من الآيات المباركه فى التخصيص لأن النسبه بين عموم هذه الآيه والسيره عموم مطلقا أى نسبه العام والخاص فلا بد من تخصيص عموم هذا الصنف من الآيات الكريمه بالسيره.

فالنتيجه أن هذه الأصناف من الآيات منها ما هو أجنبى عن المقام وهو الصنف الأول ومختص بالمسائل الاعتقاديه، ومنها لا يصلح أن يكون رادعا عن السيره وهو الصنف الثانى، ومنها ما يصلح للرادعيه فيما إذا كان المراد من العلم هو العلم الوجدانى ومع ذلك لا بد من تقديم السيره عليه من باب تقديم الخاص على العام لأن النسبه بينهما العموم والخصوص المطلق.

هذا كله في الآيات الكريمه.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق الأصفهاني(قده) (۱) وحاصله انه لا دليل على حجيه ظواهر هذه الآيات الناهيه حتى تصلح أن تكون رادعه عن السيره لأن السيره العمليه قد جرت على العمل بأخبار الثقه وتدل على حجيه اخبار الثقه بعد إمضائها شرعا ومن الواضح انه لا يمكن قيام هذه السيره على حجيه ظواهر هذه الآيات أيضا وإلا لزم التناقض والتهافت بين السيرتين: السيره الجاريه على العمل بأخبار الثقه ومفادها حجيه أخبار الثقه ومعنى حجيه أخبار الثقه أن هذه الآيات لا تصلح أن تكون رادعه ومعنى قيام السيره على حجيه ظواهر هذه الآيات الناهيه انها رادعه عن السيره فيلزم التناقض والتهافت بينهما، فمن أجل ذلك لا يمكن القول بان ظواهر هذه الآيات حجه.

والجواب عن ذلك واضح؛ فهذا الإشكال غريب من مثله(قده) فإن السيره لم تقم على حجيه ظواهر الآيات الناهيه فقط بل السيره إنما قامت على حجيه ظواهر الالفاظ مطلقا ومنها ظواهر هذه الآيات وإلا فالسيره ليست قائمه على حجيه ظواهر هذه الآيات فقط حتى يلزم التهافت والتناقض بل السيره جاريه على حجيه ظواهر الالفاظ مطلقا من الكتاب والسنه ولا تنافى بين هذه السيره والسيره القائمه على حجيه أخبار الثقه إلا بالإطلاق والتقييد أو بالعموم والخصوص ولا مانع من ان يشمل دليل الحجيه العام والخاص معا لعدم التنافى بينهما لإمكان الجمع الدلالى العرفى بينهما.

وفى المقام كذلك لا مانع من قيام السيره على حجيه ظواهر الالفاظ من الكتاب والسنه وقيام السيره على حجيه أخبار الثقه ولا تنافى بينهما إلا بالإطلاق والتقييد او العموم والخصوص ومن الواضح إمكانيه الجمع الدلالى العرفى بينهما وحينئذ لا مانع من شمول دليل الاعتبار لكليهما معا بدون أى تنافى بينهما.

۱- نهايه الدرايه فى شرح الكفايه، المحقق الاصفهانى، ج۳، ص۲۵۳.

خبار الثقه فلا يكون العمل بها مأذونا فهو افتراء على اللهال

أدله حجيه خبر الواحد – السيره العقلائيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – السيره العقلائيه

كان كلامنا فيما ذكره المحقق الأصفهاني(قده) من أنه لا يمكن الجمع بين السيره القائمه على حجيه ظواهر الالفاظ ومنها ظواهر الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم وبين السيره القائمه على العمل بأخبار الثقه فإن مقتضى السيره القائمه على حجيه الظواهر ومنها ظواهر الآيات الناهيه أن ظواهر الآيات الناهيه حجه فإذا كانت حجه فهي رادعه عن العمل بأخبار الثقه ومعناه أن أخبار الثقه ليست بحجه ومعنى قيام السيره على العمل بأخبار الثقه أن أخبار الثقه حجه فلهذا يلزم اجتماع النقيضين فمن أجل ذلك لا يمكن الجمع بين هذين السيرتين.

وقد أورد عليه أنه لا تنافي بين السيرتين فإن السيره القائمه على حجيه ظواهر الالفاظ مطلقا ومنها ظواهر هذه الآيات لا تنافي بينها وبين السيره العقلائيه القائمه على العمل بأخبار الثقه فإن التنافي بينهما من التنافي بين الإطلاق والتقييد أو التنافي بين العام والخاص وهذا التنافي غير مستقر فلا مانع من شمول دليل الحجيه لكل من العام والخاص معا ولكل من المطلق والمقيد وبعد شمول دليل الحجيه يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما ولا فرق في ذلك بين ان تقوم السيره العقلائيه على حجيه الظواهر مطلقا ومنها ظواهر الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم وبين قيام السيره على العمل بظواهر الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم خاصه فإن بين السيره القائمه على العمل بظواهر هذه الآيات وبين السيره القائمه على العمل بأخبار الثقه أيضا عموم وخصوص مطلقا ولا تنافي بينهما من هذه الناحيه فلا مانع من شمول دليل الحجيه لكل من أخبار الثقه وظواهر هذه الآيات الناهيه معا لإمكان الجمع الدلالي العرفي بينهما من خلال حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد.

ص: ٩٥

ثم أن بعض المحققين(قده) قد أورد على ما ذكره المحقق الأصفهاني بإشكالين :

الإشكال الأول: ان سيره العقلاء الجاريه على العمل بأخبار الثقه كان العمل بأخبار الثقه فعليا بين العقلاء قبل مجيء الشريعه؛ فإن المقتضي للعمل بأخبار الثقه موجود وهو سيره العقلاء المرتكزه في الأذهان والمانع مفقود فالعمل بأخبار الثقه يكون فعليا بين العقلاء وهم يعملون بأخبار الثقه في أمور معاشهم الاجتماعيه والفرديه وفي الأوامر المولويه العرفيه بين الموالي وبين العبيد فهم يعملون بأخبار الثقه.

واما بعد مجيء الإسلام فالسيره تقتضي العمل بأخبار الثقه إذ لو خلي الإنسان بطبعه كان يعمل بأخبار الثقه لأن المقتضي موجود وهو سيره العقلاء المرتكزه في الأذهان فإنها تقتضي العمل بأخبار الثقه ولكن حيث أن بعد مجيء الشريعه احتمال وجود الرادع والمانع موجود فلا بد من إحراز انه لا رادع في البين فالمقتضي للعمل بأخبار الثقه موجود ولكن فعليه العمل بأخبار الثقه تتوقف

على إحراز عدم الرادع عن العمل بها وعدم وجود المانع فلا بد من إحراز عدم وجود المانع.

وعلى هذا فالسيره العقلائيه القائمه على العمل بأخبار الثقه تقتضى العمل بها اقتضاء واما السيره القائمه على العمل بظواهر الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم فهى تقتضى فعليه العمل بها من حيث كونها رادعه ومانعه ولا تنافى بين السيرتين؛ فإن السيره الأولى تقتضى العمل بأخبار الثقه اقتضاء لا فعلا وأما السيره الثانيه فهى تقتضى العمل بالظواهر بما هى رادعه فعلا ولا تنافى بينهما أى بين ما يكون مقتضيا لإيجاد شىء اقتضاء وبين ما يكون مقتضيا خلافه فعلا، فلا تنافى بينهما ولا يلزم التناقض.

فما ذكره المحقق الأصفهانى(قده) من التناقض مبنى على أن كلتا السيرتين تقتضى العمل بأخبار الثقه وبظواهر هذه الالفاظ أى الآيات الناهيه عن العمل فعلا فعندئذ يلزم التناقض واما إذا كانت السيره الأولى تقتضى العمل بأخبار الثقه اقتضاء لا فعلا وأما السيره القائمه على العمل بالظواهر الآيات الناهيه فهى تقتضى العمل بها فعلا بعنوان كونها رادعه ومانعه فلا تنافى بين ما يكون مقتضيا لشىء اقتضاء وبين ما يكون مقتضيا خلافه فعلا فلا تنافى بينهما.

ص: ٩٦

الإشكال الثانی: لو سلمنا أن السیره العقلاء القائمه علی العمل بأخبار الثقه بعد ورود الشرع تقتضی العمل بأخبار الثقه فی أمور معاشهم وفی الأحکام الشرعیه المولویه فعلا فالمقتضی موجود وهو السیره المرتکزه فی الأذهان والمانع مفقود وهو عدم وجود الرادع وعدم وجود المانع فسیره العقلاء تقتضی العمل بأخبار الثقه فعلا بعد مجیء الاسلام وبعد وجود الشریعه کما انها تقتضی العمل بأخبار الثقه فعلا فی عصر العقلاء قبل مجیء الإسلام کذلک تقتضی بعد مجیء الإسلام، إلا أن السیره القائمه علی العمل بظواهر الآیات الناهیه فإن مدلول هذه السیره حجیه ظواهر هذه الآیات فإن هذه الآیات حجه وکاشفه عن مراد المولی الجدی النهائی فی الواقع ولا تقتضی العمل بها إذ لا ملازمه بین حجیه شیء والعمل به فإنه لا شبهه فی أن ظهور الآیات حجه ولکن قد یعمل بها وقد لا یعمل فلا ملازمه بن حجیه شیء وبین العمل به فإن کثیرا من العقلاء لا یعملون بالأحکام الشرعیه. فمفاد السیره القائمه علی العمل بظواهر الآیات الناهیه عن العمل بغیر العلم حجیه هذه الظاهره وانها حجه وکاشفه عن الواقع ولا تقتضی العمل بها فإن العمل بالحجه شیء آخر فلا ملازمه بین حجیه شیء والعمل به.

وعلی هذا فلا تنافی بین السیرتین فإن السیره القائمه علی العمل بأخبار الثقه فإنها تقتضی العمل بها فعلا واما السیره القائمه عل العمل بظواهر الالفاظ فإنها لا تقتضی العمل بها وإنما تقتضی حجیتها وکاشفیتها عن الواقع فلا تنافی بین الأمرین.

هکذا ذکره(قده) علی ما فی تقریر بحثه.

وللمناقشه فیهما مجال.

فمضافا إلی ما ذکرناه من أنه لا تنافی بین السیرتین بین السیره القائمه علی العمل بظواهر الالفاظ ومنها ظواهر هذه الآیات الناهیه وبین السیره القائمه علی العمل بأخبار الثقه فإن النسبه بین السیرتین عموم وخصوص مطلق ولا تنافی بین العام والخاص ولا مانع من أن یکون کلاهما مشمولا لدلیل الحجیه لإمکان الجمع الدلالی العرفی بینهما، وفی المقام الأمر کذلک فإن ظهور الآیات الناهیه أو ظهور الالفاظ مطلقا أعم من أخبار الثقه فلا مانع من شمول السیره لکلیهما معا ولا یلزم أی تناقض وتهافت لإمکان الجمع الدلالی العرفی بینهما.

ص: ۹۷

مضافا إلى ذلک فکلا الإشکالين مورد للمناقشه:

أما الإشکال الأول فلا شبهه فی أن العمل بأخبار الثقه بعد مجیء الإسلام یکون فعليا لأن السيره حيث أنها مرتکزه فی الأذهان وثابته فی أعماق نفوسهم کالجبله والفطره فهم يعملون بأخبار الثقه فی امور معاشهم وفی العلاقات الاجتماعيه الدينيه وغيرها بدون ادنی التفات إلى أن هناک مانع أو لا أو رادع أو لا وبدون أی منبه وتذکير ويتحرکون فی الخارج على طبق هذا الارتکاز فإن المرتکزات النفسيه الثابته فی أعماق نفوس الإنسان تحدد سلوک الإنسان فی الخارج فإذن لا شبهه فی أنهم بعد مجیء الإسلام يعملون بأخبار الثقه فعلا فی أمور معاشهم وعاداتهم وعلاقاتهم الاجتماعيه والدينيه والماديه والمعنويه.

فما ذکره(قده) من أن السيره تقتضی العمل بأخبار الثقه بعد مجیء الإسلام اقتضاء لا فعلا لا يمکن المساعده عليه.

واما ما ذکره(قده) من الإشکال الثانی فإن لزوم التناقض إنما هو فی مرحله الجعل لا فی مرحله التطبيق والعمل فإن قيام السيره على العمل بأخبار الثقه معناه أنها حجه ومعنی انها حجه انه لا رادع لها ولا مانع عنها ومعنی قيام السيره على العمل بظواهر الالفاظ ومنها ظواهر الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم أن ظواهر الالفاظ حجه ومعنی حجيتها أن ظواهر الآيات الناهيه حجه فإذا کانت حجه فهی رادعه عن حجيه أخبار الثقه وهذا هو معنی التناقض فيلزم الجمع بين حجيه أخبار الثقه وعدم حجيتها وبين رادعيه الآيات الناهيه وعدم رادعيتها ومعنی أن أخبار الثقه حجه أن ظواهر الآيات الناهيه ليس برادعه ومعنی أن ظواهر هذه الآيات حجه ان أخبار الثقه ليست بحجه لأنها رادعه عنها فمن أجل ذلک يلزم التناقض فی مرحله الجعل فليس الکلام فی لزوم التناقض فی مرحله التطبيق والعمل وإنما لزوم التناقض فی مرحله الجعل.

ص: ٩٨

أدله حجيه خبر الواحد – السيره العقلائيه. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – السيره العقلائيه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجه وهى أن ما ذكره المحقق الأصفهانى(قده) أراد به أن السيره الجاريه على العمل بأخبار الثقه مفادها حجيه أخبار الثقه وانها حجه لدى العقلاء بمعنى المنجزيه والمعذريه والسيره الجاريه على العمل بظواهر الكتاب والسنه ومنها ظواهر هذه الآيات الناهيه معناها حجيه هذه الظواهر وأن الحجيه مجعوله لها بمعنى المنجزيه والمعذريه والجمع بين السيرتين بهذا المعنى لا يمكن فإن معنى حجيه أخبار الثقه أن ظاهر هذه الروايات المانعه لا تصلح أن تكون رادعه إذ لو كانت رادعه لم تكن أخبار الثقه حجه فحجيه أخبار الثقه معناه عدم صلاحيه رادعيه ظواهر هذه الآيات الناهيه ومعنى حجيه ظواهر هذه الآيات الناهيه أن السيره مردوعه أى أن أخبار الثقه مردوعه وليست بحجه فمن أجل ذلك لا يمكن الجمع بين السيرتين السيره الجاريه على العمل بأخبار الثقه والسيره الجاريه على العمل بظواهر الكتاب والسنه ومنها ظواهر هذه الآيات الناهيه.

هذا هو مراد المحقق الأصفهانى(قده).

والإشكال عليه تاره بأن السيره بعد مجيء الإسلام والشريعه تقتضى العمل بأخبار الثقه اقتضاء لا فعلا واما الاسيره الجاريه على العمل بالظواهر فهى تقتضى فعليه العمل بها فلا يكون هناك تنافيا بينهما إذ لا تنافى بين ما يكون مقتضيا لشيء اقتضاء وبين ما يكون مقتضيا منافيه فعلا وما ذكره المحقق الأصفهانى من التنافى لا يمكن المساعده عليه.

ولكن الجواب عن ذلك قد ظهر:

أولا- أن غرض المحقق الأصفهانى ليس العمل بمؤدى السيره أى ليس العمل بأخبار الثقه عملا- خارجيا وليس العمل بظواهر الكتاب عملا خارجيا من باب الامتثال والتطبيق بل غرضه حجيه أخبار الثقه وحجيه ظواهر الآيات الناهيه عن العمل بالظن وحجيه الشيء لا تستلزم العمل به فالعمل شيء والحجيه شيء إذ يمكن أن يكون الشيء حجه ولكن المكلف لا يعمل به ويعصى فلا ملازمه بين حجيه شيء وبين العمل به فالتنافى بين حجيه أخبار الثقه وبين حجيه ظواهر الآيات الناهيه فى مرحله الجعل أى جعل الحجيه لا فى مرحله الامتثال والعمل الخارجى.

ص: ٩٩

وأخرى بان مفاد السيره الجاريه على العمل بظواهر الكتاب والسنه ومنها ظواهر هذه الآيات الناهيه حجيه هذه الظواهر وكاشفيتها عن مراد المولى الجدى النهائى فى الواقع وكذلك السيره الجاريه على العمل بأخبار الثقه مفادها حجيتها وكاشفيتها عن مراد المولى الجدى النهائى فى الواقع، وليس مفاد السيره الجاريه على العمل بظواهر الآيات العمل بمؤداها وامتثاله وكذلك المراد من السيره الجاريه على العمل بأخبار الثقه ليس مفادها العمل بمؤدى هذه السيره وهو العمل بأخبار الثقه وامتثالها حتى يكون بينهما تنافيا ولا يمكن الجمع بين العمل بأخبار الثقه والعمل بظواهر الآيات الناهيه.

ولكن هذا الاشكال ليس واردا لأن هذا الإشكال ليس مرادا للمحقق الأصفهانى(قده)، فليس مراده العمل بمؤدى السيره الجاريه على حجيه ظواهر هذه الآيات وليس مراده العمل بمؤدى السيره الجاريه على العمل بأخبار الثقه بل مراده حجيه أخبار الثقه فإنها مفاد السيره وحجيه ظواهر الكتاب والسنه ومنها ظواهر هذه الآيات الناهيه هذا هو مراده.

هذا مضافا إلى أنه لو كان المجعول الحجيه فى مرحله الجعل ومراد المحقق الأصفهانى العمل بالمؤدى فأيضا التنافى موجود وبذلك لا ينحل التنافى فإن التنافى بن حجيه ظواهر هذه الآيات الناهيه وبين حجيه أخبار الثقه موجود لا يمكن الجمع بينهما فإن معنى حجيه ظواهر الآيات الناهيه أنها رادعه عن حجيه أخبار الثقه وأنها ليست بحجه ومعنى حجيه أخبار الثقه أنها ليست مردوعه وممنوعه عن العمل بها وأن ظاهر الآيات الناهيه ليس رادع عنها.

فالنتيجه أن ما أورده(قده) من الإشكال على المحقق الأصفهانى(قده) غير تام.

الوجه الرابع: ما ذكره بعض المحققين(قده) من ان السيره الجاريه على العمل بأخبار الثقه فى زمن الأئمه(ع) بين أصحابهم وبين تابعيهم لا يمكن ان تكون الآيات الناهيه عن العمل رادعه عن هذه السيره فإن هذه السيره سيره متشرعيه موجوده بين أصحاب الأئمه(ع) وتابعيهم وفى زمانهم مع وجود هذه الآيات الناهيه عن العمل بالظن وبغير العلم فلو كانت هذه الآيات الناهيه عن العمل بالظن وبغير العلم رادعه عن هذه السيره لصدر من الأئمه(ع) منبه ينبه أصحابهم بأن هذه الآيات رادعه مع أنه لم يصدر منهم(ع) منبه لا نصا ولا إشاره ولا كنايه.

ص: ١٠٠

ومن هنا نستكشف أن هذه الآيات لا تصلح ان تكون رادعه عن السيره المتشرعيه الموجوده بين أصحاب الأئمه(ع) وتابعيهم. نعم السيره العقلائيه التى لا تكون بنفسها حجه وحجيتها إنما هى بإمضاء الشارع لها فإن لم يصدر إمضاء من الشارع فلا تكون حجه فعندئذ يمكن ان يقال أن هذه الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم تصلح أنت تكون رادعه أى مانعه عن الإمضاء يمكن ان يقال بذلك.

هكذا ذكره(قده).

وللمناقشه فيما أفاده مجال.

فإنه ليس هنا سيرتان سيره متشرعيه على العمل بأخبار الثقه فى زمن الأئمه(ع) بين أصحابهم وتابعيهم وسيره عقلائيه موجوده بين الناس بل السيره سيره واحده وهى سيره العقلاء فإن هذه السيره مرتكزه فى الأذهان وثابته فى أعماق نفوسهم كالجبله والفطره والناس يعملون بهذه السيره قبل مجىء الإسلام وبعده فإنهم يعملون بهذه السيره بدون أدنى منبه وتذكير غايه الأمر أن هذه السيره بعد الإمضاء تحولت من السيره العقلائيه إلى السيره المتشرعيه فاتصافها بالسيره المتشرعيه بعنوان ثانوى وإلا فهى ذاتا سيره العقلاء فقبل الإمضاء لا تكون حجه وبعدم الإمضاء تتحول من السيره العقلائيه إلى السيره المتشرعيه فتكون حجه.

وعلى هذا فليس هنا سيرتان سيره مستحدثه وهى سيره المتشرعه فى زمن الأئمه(ع) إذ لا شبهه انه لم تحدث سيره على العمل بأخبار الثقه بين أصحاب الأئمه(ع) غير سيره العقلاء فهى موجوده ومرتكزه غايه الأمر قبل الإسلام لم تكن حجه شرعا وبعد مجىء الإسلام وإمضاء الشارع لها تكون حجه وتتحول من السيره العقلائيه إلى السيره المتشرعيه.

فما ذكره بعض المحققين(قده) على ما فى تقرير بحثه من أن هذه السيره سيره متشرعيه وحادثه فى الشريعه ليس الأمر فيه كذلك. لأن سيره المتشرعه مستنده إلى الشرع فهى بنفسها حجه وحجيتها لا تتوقف على الإمضاء ولا معنى لتعليل حجيتها بالإمضاء فإن ما يكون حجه فى نفسه لا يصح تعليل حجيته بأمر خارج عنه وهذا نظير تعليل نجاسه الدم بملاقاته للبول فإن هذا التعليل غير صحيح وركيك لدى العرف والسيره المتشرعيه حيث انها مستنده إلى الشرع فهى بنفسها حجه لا بالإمضاء واما السيره العقلائيه فهى بنفسها ليست بحجه ولا تكون مستنده إلى الشرع بل هى مستنده إلى نكته عقلائيه وهى أقربيه أخبار الثقه إلى الواقع نوعا من أخبار غير الثقه وأقربيه ظواهر الكتاب والسنه إلى الواقع من ظواهر الأفعال، وحينئذ تكون حجيتها متوقفه على الإمضاء فطالما لم يمض الشارع لهذه السيره لم تكن حجه ومع إمضائها كانت حجه.

هذا كله فيما ذكره بعض المحققين(قده).

ادله حجيه خبر الواحد – السيره العقلائيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: ادله حجيه خبر الواحد – السيره العقلائيه

إلى هنا قد تبين أن شبهه رادعيه الآيات الناهيه عن العمل بالظن وبغير العلم مما لا أساس لها وذلك لسببين مهمين:

السبب الأول: قد تقدم أن هذه السيره مرتكزه فى أذهان الناس وثابته فيها كالتقاليد والعادات التى هى بمثابه ذاتى الإنسان وتحدد سلوكياته فى الخارج وعله لها وهى إما سلوكيات معتدله ومستقيمه وأما منحرفه فهذه التقاليد والعادات التى هى بمثابه ذاتيه للإنسان عله لسلوكيات الإنسان فى الخارج والسيره أيضا كذلك أى هى كالتقاليد الذاتيه للإنسان فالناس يتحركون ويعملون بأخبار الثقه بدون أى التفات ومن دون أن يخطر ببالهم أن الآيات الناهيه عن العمل بالظن رادعه عن العمل بهذه السيره ومن هنا قلنا إن السيره قطعيه بل ضروريه وكذلك إمضاؤها، إذ لو كانت هذه السيره منافيه للأغراض الدينيه لصدر عن النبى الأكرم(ص) ردع عنها وتنبيه وإشاره وتأكيد على أن هذه السيره منافيه للمصالح الدينيه بطبيعه الحال مع أنه لا عين ولا أثر لذلك لا من النبى الأكرم(ص) ولا من الأئمه الأطهار(ع) فى طول هذه الفتره الزمنيه.

ومن هنا نكشف كشفا قطعيا بل ضروريا أن هذه السيره ممضاه شرعا وأنها مقبوله عند الشارع فمن أجل ذلك لا يمكن أن تكون الآيات الناهيه بعمومها وإطلاقها رادعه عن هذه السيره فإنه لا يمكن ان يكون الدليل الظنى مزاحما للدليل القطعى فإن ظهور الآيات الناهيه فى العموم والإطلاق ظنى وأما هذه السيره فبنفسها وإمضائها قطعيه فكيف يمكن ان تعارض مثل هذه السيره وكيف يمكن ان تكون رادعه عنها؟!

السبب الثانى: أن السيره دليل لبى وليس دليلا لفظيا والدليل اللبى ليس له مقامين: مقام الإثبات ومقام الثبوت إذ أن مقام إثباته عين مقام ثبوته ومقام ثبوت عين مقام إثباته، لأن مقام الثبوت والإثبات إنما يتصور فى الدليل اللفظى فإن دلالته فى مقام الإثبات والمعنى وجوده وجود واقعى قد يكون اللفظ كاشفا عنه وقد لا يكون كاشفا عنه فالكشف غير وجود المكشوف فى الواقع واما فى الدليل اللبى فلا يتصور الكاشف والمكشوف والدال والمدلول ولهذا لا يتصور فى الدليل اللبى مقام الإثبات ومقام الثبوت لأن مقام إثباته عين مقام الثبوت وبالعكس. والدليل اللبى كالسيره العقلائيه الجاريه على العمل بأخبار الثقه بمثابه القرينه المتصله للآيات الناهيه عن العمل بالظن وبغير العلم والقرينه المتصله مانعه عن انعقاد ظهور العام فى العموم وظهور المطلق فى الإطلاق.

ص: ١٠٢

فهذه السيره بنفسها مانعه عن ظهور هذه الآيات فى العموم وفى الإطلاق فتصبح الآيات مجمله ولا بد من الأخذ بالمقدار المتيقن منها والمقدار المتيقن منها غير أخبار الثقه التى قامت على حجيتها السيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا.

فإذن هذه السيره بما أنها دليل لبى مانعه عن انعقاد ظهور هذه الآيات الناهيه فى العموم والإطلاق.

ولو فرضنا وسلمنا أن هذه السيره رغم أنها دليل لبى لا تكون مانعه عن انعقاد ظهور هذه الآيات فى العموم والإطلاق فعندئذ هل يكون إطلاق هذه الآيات وعمومها رادع عن هذه السيره أولا يكون رادعا.

والجواب عن ذلك: أن هنا عده اتجاهات وعده مسالك:

الاتجاه الأول: ما تقدم منا من أنه لا تنافى بين السيره القائمه على حجيه ظهور هذه الآيات الناهيه عن العمل بالظن وبغير العلم والسيره القائمه على حجيه أخبار الثقه فإن النسبه بينهما عموم مطلق ولا مانع من شمول دليل الاعتبار لكل من العام والخاص معا والمطلق والمقيد معا، فإن التعارض بينهما غير مستقر لإمكان الجمع الدلالى العرفى بينهما فكلاهما مشمول لدليل الاعتبار بلا أى تناف وتعارض.

وما نحن فيه كذلك فإن ظهور هذه الآيات الناهيه فى العموم والإطلاق أعم من السيره القائمه على حجيه أخبار الثقه. ولا مانع من شمول كلتا السيرتين للظهور ولأخبار الثقه معا لإمكان الجمع الدلالى العرفى بينهما بحمل العام على الخاص.

الاتجاه الثانى: ما ذكره المحقق الخراسانى(قده) (۱) وقد أشرنا إليه فيما سبق أيضا من أنه لا مانع من مخصصيه السيره لعموم الآيات الناهيه عن العمل بالظن وبغير العلم؛ فإن مخصصيه السيره لا تتوقف على عدم رادعيه عموم هذه الآيات فى الواقع ومقام الثبوت بل تتوقف على عدم ثبوت رادعيه هذه الآيات فى مقام الإثبات وإن كانت رادعه فى مقام الثبوت فإذا لم تثبت رادعيه عموم هذه الآيات عن السيره فى مقام الإثبات فهو كاف للتمسك بالسيره القائمه على حجيه أخبار الثقه.

۱- كفايه الاصول، المحقق الخراسانى، ص۳۰۳.

فـإذاً مخصصـيه أخبـار الثقه أو مخصصـيه هـذه السـيره لعموم هـذه الآيـات الناهيه لا تتوقف على عـدم رادعيتها فى الواقع ومقام الثبوت بـل تتوقف على عـدم ثبوت رادعيتها فى مقام الإثبات وحينئـذ لا دور فى المقام، فإن عـدم ثبوت الرادعيه لا يتوقف على شىء بل هو ثابت هذا العدم من الأزل.

ولكن ما ذكره(قده) غير تام؛ لما تقدم من أن مخصصـيه السـيره تتوقف على حجيتها وحجيتها تتوقف على إحراز إمضائها شـرعا ومع الشـك فى رادعيه هـذه الآيـات النـاهيه فى الواقع فلاـ يمكن القطع بحجيه هـذه السـيره فبطـبيعه الحـال الشـك فى الإمضـاء والشك فى عموم رادعيه هـذه الآيات للسـيره يشك فى حجيتها وقـد تقـدم ان الشك فى الحجيه مساوق للقطع بعدمها أى بعدم ترتيب آثارها التى لا تنفك عنها، لا أن مخصصـيه السيره تتوقف على عدم ثبوت رادعيه عموم هذه الآيات وإن كانت رادعه فى الواقع ومقام الثبوت.

وهـذا غريب من صـاحب الكفـايه(قـده) إذ مع احتمـال أن عموم هـذه الآيات الناهيه رادع عن السـيره فى الواقع ومقام الثبوت لم يحرز حجيه هذه السـيره ولم يحرز إمضائها فبطبيعه الحال يشك فى حجيتها والشك فيها مساوق للقطع بعدمها فما ذكره صاحب الكفايه(قده) غريب جدا.

بل الأمر بالعكس تماما فإن رادعيه عموم هذه الآيات الناهيه عن السـيره لا يتوقف على عدم مخصصـيتها فى الواقع ومقام الثبوت بل تتوقف على عـدم ثبوت مخصصـيتها فى مقام الإثبات فقط وإن كانت فى الواقع ومقام الثبوت مخصـصه باعتبار أن التمسـك بالعـام ثـابت فيمـا إذا لم يعلم بوجود المخصـص فـإن ظهور العـام فى العموم حجه طالما لم يعلم بوجود المخصـص له وإن كان موجـودا فى الواقع فوجوده فى الواقع لاـ أثر له فطالمـا لم يصـل المخصـص إلى المكلف ولم يعلم به فلاـ أثر لوجوده فى الواقع. فالتمسـك بالإطلاـق والعموم منوط بعـدم العلم بالمخصـص فى مقـام الإثبات وإن كان المخصـص أو المقيـد موجودا فى الواقع ومقـام الثبوت والاـ فلا يمكن التمسك بأكثر عمومات الآيات الكريمه والروايات وإطلاقاتها لاحتمال وجود المخصـص والمقيد لها، مع أن الأمر ليس كذلك.

أدله حجيه خبر الواحد- السيره العقلائيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد- السيره العقلائيه

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره المحقق الخراساني(قده) والسيد الاستاذ(قده) من أن رادعيه عموم الآيات الناهيه لا تتوقف على عدم مخصصيه السيره واقعا وفى مقام الثبوت بل تتوقف على عدم ثبوت مخصصيه السيره فى مقام الإثبات وكذلك العكس فإن مخصصيه السيره لا تتوقف على عدم رادعيه عموم الآيات الناهيه فى مقام الثبوت والواقع وإنما تتوقف على عدم ثبوت رادعيه عموم الآيات الناهيه فى مقام الإثبات وعلى هذا فلا دور فى المقام من كلا الطرفين؛ فإن رادعيه عموم الآيات الناهيه تتوقف على عدم ثبوت مخصصيه السيره فى مقام الإثبات وعدم مخصصيه السيره لا يتوقف على شيء وهو عدم أزلي. وكذلك مخصصيه السيره تتوقف على عدم ثبوت رادعيه عموم الآيات الناهيه فى مقام الإثبات وعدم ثبوت رادعيه عموم الآيات الناهيه لا يتوقف على شيء بل هو عدم أزلى فلا دور فى المقام فما ذكره المحقق الخراسانى من الدور فلا أصل له ولا دور فى المقام.

وذكر بعض المحققين(قده) أن هذا البيان إنما يتم إذا كان دليل المخصص لفظيا لأنه حينذاك يكون له مقام الثبوت ومقام الإثبات فإن مقام الإثبات قد يكون مطابقا لمقام الثبوت وقد لا يكون مطابقا له، فإذا كان المخصص لفظيا فما ذكره المحقق الأصفهانى(قده) وكذلك السيد الاستاذ(قده) من ان رادعيه عموم الآيات الناهيه تتوقف على عدم ثبوت مخصصيه السيره فى مقام الإثبات هذا إنما يتم فيما إذا كان المخصص لفظيا وله مقام الإثبات ومقام الثبوت.

وأما إذا كان المخصص لبيا كما هو الحال فى المقام فإن المخصص فى المقام السيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا وهى دليل لبى وليس له مقام الثبوت ومقام الإثبات بل مقام ثبوته عين مقام إثباته وبالعكس فإذاً لا وجه لهذا التفصيل لأن رادعيه عموم هذه الآيات الناهيه تتوقف على عدم ثبوت مخصصيه السيره فى مقام الإثبات ولا تتوقف على عدم ثبوت مخصصيتها فى الواقع ومقام الثبوت.

ص: ١٠٥

هكذا ذكره بعض المحققين(قده) من الإشكال على المحقق الأصفهانى والسيد الاستاذ(قدهما).

ولكن للمناقشه فيه مجالا ولا بد فى المقام من التفصيل؛ فإنه لا شبهه فى أن القضايا الوجدانيه لا يتصور فيها مقام الثبوت ومقام الإثبات سواء كانت ضروريه أم كانت قطعيه وكذلك القضايا الفطريه والقضايا الارتكازيه الثابته فى أعماق النفوس فإن فى هذه القضايا لا يتصور مقام الثبوت ومقام الإثبات؛ فإن مقام الثبوت والإثبات إنما يتصوران فى غير القضايا الوجدانيه سواء كانت ضروريه ام كانت قطعيه.

وعلى هذا: فالسيره العقلائيه الجاريه على العمل بأخبار الثقه أمر وجدانى فإنها كالقضيه الفطريه ومن القضايا الوجدانيه الارتكازيه الثابته فى أعماق أذهان الناس فلا يتصور فيها مقام الثبوت ومقام الإثبات عند العقلاء ولا عند الشارع فإنه بعد مجيء

الإسـلام الناس يعملون بأخبار الثقه فطره وجبله بـدون أدنى التفات إلى المنع من قبل الشارع والردع بل هم يعملون بها فى مرأى ومسـمع النبى الأكرم(ص) فى أمور معاشـهم ومعادهم وفى الأوامر والنواهى المولويه وفى العلاقات الاجتماعيه والفرديه فى الليل والنهـار ومن البـديهى أن هـذه السـيره لو كـانت مخـالفه للأغراض التشـريعيه فبطبيعه الحـال لم يسـكت النبى الأكرم(ص) عنها ولصـدر منه ردع عن العمل بهـذه السيره ومنع باعتبار أنها مخالفه للمصالح الـدينيه فكيف يعقل سـكوت النبى الأكرم(ص) عن ذلك فسكوته كاشف قطعى عن إمضاء هذه السيره وأنها لا تنافى الأغراض التشريعيه والمصالح الدينيه.

ولا يتصور فى هـذه السـيره مقامى الثبوت والإثبات فإن هذه السـيره كاشـفه بنفسـها عن حجيتها المتقومه بإحراز إمضائها من قبل الشارع فلا يتصور فيها مقام الثبوت ومقام الإثبات لأنه إما أن تكون كاشفه أو لا تكون كاشفه ولا ثالث لهما.

وأما سيره العقلاء إذا لم تكن بهذه الدرجه كالسـيره العقلائيه المستحدثه بعد مجىء الإسلام وبعد التشريع فإن حجيه هذه السيره بحـاجه إلى صـدور إمضـاء من الشـارع من نص فى الكتاب أو فى السـنه وفى هـذه السـيره يتصور فيها مقام الثبوت والإثبات أى إمضاء الشارع لها؛ فإنه يمكن ان يكون الإمضاء صادرا من الشارع ولكنه لم يصل إلينا كما هو الحال فى سائر الأخبار الوارده فى المسائـل فإنهـا قـد صـدرت فى مقـام الثبوت والواقع ولكنهـا لم تصـل إلينـا، فصـدورها لم يكن ملازمـا للوصول فقـد يصل إلى المكلف وقد لا يصل وكذا إمضاء هذه السيره فهو بحاجه إلى صدور نص من الشارع فيمكن ان يكون النص قد صدر ولكنه لم يصل إلينا وحينئذ يتصور فى الإمضاء مقام الثبوت ومقام الإثبات، بل سكوت الشارع أمام هذه السـيره المستحدثه لا يكشف عن الإمضاء كالسـيره الجاريه بين العقلاء فى عصر التشريع على حق النشر وحق التأليف وما شاكل ذلك مع أنه لا يمكن لنا إثبات إمضاء هذه السيره فيمكن أن يكون الإمضاء قد صدر عن المعصومين(ع) ولكنه لم يصل إلينا، فمن أجل ذلك لا يمكن الحكم بحجيه هذه السيره.

فالنتيجه: أن السيره بنفسها لا تكون حجه وحجيتها إنما هى بإمضائها فإذا لم تكن السيره بنفسها كاشفه عن الإمضاء وإثبات إمضائها بحاجه إلى دليل ونص فإذا صدر نص من الشارع بإمضاء هذه السيره فهى حجه وأما إذا لم يصدر نص من الشاعر بإمضائها فلا دليل على حجيتها والشک فى حجيتها مساوق للقطع بعدمها كما تقدم.

فإذاً لا بد لنا من التفصيل فى سيره العقلاء فإنها إن كانت بمثابه السيره الجاريه على العمل بأخبار الثقه وبظواهر الالفاظ كظواهر الكتاب والسنه فلا شبهه فى أن هذه السيره بنفسها كاشفه جزما وقطعا عن إمضائها وأما إذا لم تكن السيره بهذه المرتبه فلا تكون فى نفسها كاشفه وإمضاؤها بحاجه إلى صدور نص من المعصومين(ع) فإن صدر نص فى إمضائها ووصل إلينا فنقول بحجيتها وإلا فلا يمكن الحكم بحجيتها.

فالنتيجه: أن ما ذكره بعض المحققين(قده) لا يتم على إطلاقه بل لا بد من التفصيل.

والنتيجه المحصله: إن كانت القضيه من القضايا الوجدانيه كالقضايا الضروريه والقطعيه والفطريه والارتكازيه التى هى أمور وجدانيه فلا يتصور فيها مقام الثبوت ومقام الإثبات لأن مقام ثبوتها عين مقام إثباتها، وكذلک الحال فى السيره الجاريه على العمل بأخبار الثقه وظواهر الالفاظ فهى داخله فى القضايا الوجدانيه من جهه ارتكازها فى الأذهان فلا يتصور فيها مقام الثبوت والإثبات. وأما إذا كانت سيره العقلاء دون ذلک فى المرتبه بحيث لا تكون بنفسها كاشفه عن الإمضاء وموافقه الشارع لها فلا بد من إثبات صدور الإمضاء من الشارع لها.

إلى هنا تبين أن هذا الإشكال وارد على المحقق الأصفهانى والسيد الاستاذ(قدهما) وغيرهم لأن التفصيل بين أن تكون رادعيه عموم هذه الآيات الناهيه متوقفه على عدم ثبوت مخصصيه السيره فى مقام الإثبات لا على عدم مخصصيتها فى الواقع ومقام الثبوت لا وجه له، فإن هذه السيره مقام إثباتها عين مقام الثبوت.

أدله حجيه خبر الواحد – السيره العقلائيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – السيره العقلائيه

الوجه الثالث: ما ذكره بعض المحققين(قده) لعلاج مشكله الدور في المقام.

وتقريب هذا الوجه: أن مخصصيه السيره وحجيتها متوقفه على عدم حجيه عموم الآيات الناهيه في نفسها لا بالفعل وأما حجيه عموم الآيات الناهيه فهي متوقفه على عدم مخصصيه السيره وعدم حجيتها بالفعل ومعنى أن حجيه السيره ومخصصيتها متوقفه على عدم حجيه عمومات الآيات الناهيه في نفسها يعني أن ظواهر الآيات الناهيه في العموم حجه بقطع النظر عن السيره، بمعنى أن حجيه السيره معلقه على عدم حجيه إطلاقات الآيات وعموماتها فلو كانت حجه فلا تكون السيره حجه لأن المعلق ينتفي بانتفاء المعلق عليه، وحجيه السيره معلقه على عدم حجيه عمومات الآيات الناهيه وبانتفائها تنتفي حجيه السيره، فإذا كانت عمومات الآيات الناهيه حجه فلا تكون السيره حجه.

وأما عكس ذلك وهو أن حجيه عمومات الآيات الناهيه فهي متوقفه على عدم حجيه السيره بالفعل بمعنى أن حجيه السيره بالفعل لا تكون مانعه عن حجيه عمومات الآيات الناهيه غايه الأمر تقع المعارضه بينهما فلا تكون حجيه عمومات الآيات الناهيه معلقه على عدم حجيه السيره.

وبذلك يرتفع الدور لأن ما يتوقف عليه حجيه السيره ومخصصيتها غير ما تتوقف عليه حجيه عمومات الآيات الناهيه فإن ما تتوقف عليه مخصصيه السيره وحجيتها عدم حجيه عمومات الآيات الناهيه في نفسها وما تتوقف عليه حجيه عمومات الآيات الناهيه على عدم مخصصيه السيره وعدم حجيتها بالفعل فما تتوقف عليه أحداهما غير ما يتوقف عليه الأخرى فلا دور في البين.

نعم لو كانت حجيه عمومات الآيات الناهيه أيضا متوقفه على عدم حجيه السيره ومخصصيتها في نفسها لزم الدور لاتحاد ما يتوقف عليه في كلا الجانبين: في جانب السيره وفي جانب عمومات الآيات الناهيه. أو إذا كان ما تتوقف عليه الحجيه الفعليه مخصصيه السيره وحجيتها متوقفه على عدم حجيه عمومات الآيات الناهيه بالفعل وحجيه عمومات الآيات الناهيه متوقفه على عدم حجيه السيره ومخصصيتها بالفعل فأيضا يلزم الدور. فإن الدور ينتفي فيما إذا كان ما يتوقف عليه أحداهما غير ما يتوقف عليه الأخرى.

ص: ١٠٨

هكذا ذكره(قده) على ما في تقرير بحثه.

والظاهر أن ما ذكره(قده) مجرد افتراض لا واقع موضوعي له في المسأله فإن هناك فروض أربعه:

الفرض الأول: أن مخصصيه السيره وحجيتها متوقفه على عدم حجيه عمومات الآيات الناهيه في نفسها. وأما حجيه عمومات

الآيات الناهيه فهی متوقفه علی عدم مخصصيه السيره وحجيتها بالفعل.

الفرض الثانی: عكس ذلك أی مخصصيه السيره وحجيتها متوقفه علی عدم حجيه عمومات الآيات الناهيه بالفعل وأما حجيه عمومات الآيات الناهيه فهی متوقفه علی عدم حجيه السيره ومخصصيتها فی نفسها لا بالفعل.

الفرض الثالث: أن مخصصيه السيره وحجيتها متوقفه علی عدم حجيه عمومات الآيات الناهيه فی نفسها وكذلك حجيه عمومات الآيات الناهيه متوقفه علی عدم مخصصيه السيره وحجيتها فی نفسها.

الفرض الرابع: ان مخصصيه السيره وحجيتها متوقفه علی عدم حجيه عمومات الآيات الناهيه بالفعل وكذلك حجيه عمومات الآيات الناهيه متوقفه علی عدم مخصصيه السيره وحجيتها بالفعل.

فهذه فروض أربعه ولا دليل علی شیء منها ولا واقع موضوعی لشیء منها.

وما ذكره(قده) من أن مخصصيه السيره وحجيتها متوقفه علی عدم حجيه عمومات الآيات الناهيه فی نفسها ومعنی ذلك أن حجيه السيره حجيه لولائيه لا- حجيه فعليه أی لولا- حجيه عمومات الآيات الناهيه لكانت السيره حجه كما ذكره(قده) من أن مخصصيه السيره وحجيتها متوقفه علی عدم حجيه عمومات الآيات الناهيه فی نفسها. وأما حجيه عمومات الآيات الناهيه فمتوقفه علی عدم مخصصيه السيره وحجيتها بالفعل ومعنی بالفعل أن عمومات الآيات الناهيه حجه فی حال حجيه السيره غايه الأمر تقع المعارضه بينهما. ومعنی فی نفسها أن حجيه السيره لولائيه أی لولا حجيه عمومات الآيات الناهيه لكانت السيره حجيه ومخصصه.

ولكن لا دليل علی هذا الفرض.

أما أولا: فقد تقدم أن هذه السيره سيره مرتكزه فی الأذهان وثابته فی أعماق النفوس كالقضيه الفطريه ولهذا يعمل الناس بأخبار الثقه من دون أی يخطر ببالهم أن ظواهر هذه الآيات مانعه ورادعه عن ذلك باعتبار ارتكازيته فلا يمكن فرض أن حجيه السيره حجيه لولائيه لأن معنی اللولائيه أنه لولا- حجيه العمومات الآيات الناهيه لكانت السيره حجه وأما إذا كانت عمومات الآيات الناهيه حجه فلا تكون السيره حجه ومخصصه وهذا لا ينسجم مع كون السيره مرتكزه فی الذهن كالقضيه الفطريه ولهذا تصبح من القضايا الوجدانيه الضروريه فلا يمكن أن تعارض ظواهر الآيات الناهيه مثل هذه السيره وتزاحمها.

وثانيا: مع الإغماض عن ذلک ولکن يلزم التعارض بين حجيه السيره ومخصصيتها وحجيه عمومات الآيات الناهيه. وحينئذ فحيث ان النسبه بينهما عموما مطلقا فلا بد من حمل عمومات الآيات الناهيه على السيره بقانون حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد الذى هو من أحد موارد الجمع الدلالى العرفى.

فإذاً لا يمکن علاج الدور بذلک.

وثالثا: مع الإغماض عن ذلک أيضا وتسليم أن حجيه السيره ومخصصيتها لا تتقدم على حجيه عمومات الآيات الناهيه من باب تقديم الخاص على العام والمقيد على المطلق بسبب من الأسباب فعندئذ تسقط حجيه کل منهما فکما تسقط حجيه السيره تسقط حجيه عمومات الآيات الناهيه أيضا فلا تکون السيره حجه ولا عمومات الآيات الناهيه حجه.

وهنا فرضان آخران يمکن افتراضهما ولا واقع موضوعى لهما:

الفرض الأول: أن ظهور الآيات الناهيه فى العموم والإطلاق وإن لم يکن حجه فهى تصلح أن تکون رادعه عن السيره ومانعه عنها لاحتمال مطابقه ظواهر هذه الآيات فى العموم والإطلاق للواقع وهذا الاحتمال مساوق لاحتمال أنها رادعه عن السيره وأن هذه السيره غير ممضاه شرعا. لأن الشک فى رادعيتها مساوق للشک فى حجيه السيره وتقدم أن الشک فى الحجيه مساوق للقطع بعدمها. وعلى هذا الفرض لا دور فى البين.

الفرض الثانى: أن حجيه ظواهر هذ الآيات فى العموم والإطلاق بملاک عدم ثبوت کذبها فى الواقع وحيث أنا لا نعلم أن هذه الآيات کاذبه فى الواقع (الکذب الدلالى يعنى عمومها وإطلاقها) فملاک حجيه ظواهر هذه الآيات فى العموم والإطلاق ملاکها عدم ثبوت کذبها. فهذه الظواهر حجه وحجيتها متوقفه على عدم ثبوت کذبها لا على عدم مخصصيه السيره وعدم حجيتها حتى يلزم الدور، فإذن لا دور فى البين فإن الدور مبنى على أن حجيه ظواهر هذه الآيات الناهيه فى العموم والاطلاق متوقفه على عدم حجيه السيره وعلى عدم مخصصيتها فعندئذ يلزم الدور. وأما إذا کانت حجيه ظواهر الآيات الناهيه فى العموم والإطلاق متوقفه على عدم ثبوت کذبها فعندئذ لا دور فى المقام.

لكن كلا الفرضين مجرد افتراض ولا واقع موضوعى لهما.

أدله حجيه خبر الواحد- السيره العقلائيه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد- السيره العقلائيه

المسلك الرابع: ما ذكره المحقق الأصفهاني(قده) (١) من أن المقام داخل فى المزاحمه بين المقتضى التنجيزى والمقتضى التعليقى.

بتقريب: ان مقتضى الحجيه للآيات الناهيه عن العمل بالظن تنجيزى وهو ظهورها فى العموم والإطلاق وأما مقتضى الحجيه فى السيره فتعليقى فإنه معلق على إمضاء الشارع وعدم الردع عنها، ومن الواضح أن المقتضى التعليقى لا يصلح أن يزاحم المقتضى التنجيزى إذ لو كان تأثير المقتضى التعليقى مانعا عن تأثير المقتضى التنجيزى للزم الدور وهو مستحيل.

وقد قرّب(قده) الدور بطريقين:

الطريق الأول: أن تأثير المقتضى التعليقى متوقف على وجوده وتحققه فى الخارج ووجوده وتحققه فى الخارج متوقف على عدم تأثير المقتضى التنجيزى فلو كان عدم تأثير المقتضى التنجيزى متوقفا على تأثير المقتضى التعليقى للزم الدور وهو توقف تأثير المقتضى التعليقى على تأثير المقتضى التعليقى وهو من توقف الشيء على نفسه، وهو مستحيل لرجوعه إلى عليّه الشيء لنفسه.

الطريق الثانى: ان عدم تأثير المقتضى التنجيزى يتوقف على تأثير المقتضى التعليقى والمفروض أن المقتضى التعليقى يتوقف على عدم تأثير المقتضى التنجيزى فيلزم الدور وهو توقف عدم تأثير المقتضى التنجيزى على عدم تأثير المقتضى التنجيزى وهو من توقف الشيء على نفسه وهو مستحيل.

هكذا قرّب(قده) الدور فى المقام. فإن الدور لازم لهذين الطريقين.

والظاهر أنه لا تصل النوبه إلى الدور فإن مانعيه المقتضى التعليقى عن تأثير المقتضى التنجيزى فى نفسه محال ولا يعقل أن يكون المقتضى التعليقى مؤثرا فى عدم المقتضى التنجيزى، فمانعيته عن تأثير المقتضى التنجيزى مستحيله، فلا تصل النوبه إلى الدور.

ص: ١١١

١- نهايه الدرايه فى شرح الكفايه، المحقق الأصفهانى، ج٣، ص ٢٥٠.

وتقريب استحاله مانعيته وجودا وعدما أما عدما فإن المعدوم لا يصلح أن يكون مانعا فالمانع لا بد أن يكون أمرا وجوديا وأما الأمر العدمى فلا يصلح أن يكون مانعا عن تأثير شيء وأما وجود تأثير المقتضى التعليقى فإن وجوده معلق على عدم تأثير

المقتضى التنجيزى فوجوده لعدم المقتضى التنجيزى فإن وجود المقتضى التعليقى معلق على عدم تأثير المقتضى التنجيزى فإذا كان معلقا عليه فوجود المقتضى التعليقى مساوق لعدم وجود المقتضى التنجيزى فإذا كان المقتضى التنجيزى معدوما فلا يتصف المقتضى التعليقى بالمانعيه فإن المانع إنما يتصف بالمانعيه إذا كان المقتضى موجودا وأما إذا كان المقتضى معدوما فلا يتصف بالمانعيه ومن هنا عدم المعلول مستند إلى عدم المانع إذا كان المقتضى موجودا وأما إذا لم يكن المقتضى موجودا فعدم المعلول مستند إلى عدم المقتضى لا إلى وجود المانع فالمانع إنما يتصف بالمانعيه عند وجود المقتضى وأما إذا كان المقتضى معدوما فالمانع لا يتصف بالمانعيه وما نحن فيه كذلك. فإن وجود المقتضى التعليقى معلق على عدم وجود المقتضى التنجيزى فإذا كان المقتضى التنجيزى موجودا فالمقتضى التعليقى ينتفى بانتفاء المعلق عليه فإنه معلق على عدم وجود المقتضى التنجيزى فإذا كان المقتضى التنجيزى موجودا فينتفى المقتضى التعليقى بانتفاء المعلق عليه لأنه معلق على عدم وجود المقتضى التنجيزى.

وأما إذا كان المقتضى التعليقى موجودا فوجوده لا محاله مساوق لعدم المقتضى التنجيزى فوجوده من جهه وجود المعلق عليه والمعلق عليه عدم وجود المقتضى التنجيزى فوجوده مساوق لعدم وجود المقتضى التنجيزى فمع عدم وجود المقتضى التنجيزى يستحيل أن يكون المقتضى التعليقى متصفا بالمانعيه فإن الممنوع غير موجود والمانع إنما يتصف بالمانعيه إذا كان الممنوع موجودا أى إذا كان المقتضى موجودا وأما إذا لم يكن المقتضى موجودا فلا يمكن ان يتصف بالمانعيه.

فإذاً مانعيه المقتضى التعليقى عن تأثير المقتضى التنجيزى وجودا وعدما محاله فلا يصل الأمر إلى الدور فإن مانعيته فى نفسها مستحيله وحينئذ لا موضوع للدور.

فإذاً لا وجه لهذا الدور.

ومثال ذلك خارجا أنه لو فرضنا أن هناك شخصين أراد أحدهما السفر إلى بلد وإراده الآخر معلقه على عدم إرادته فإراده الأول موجوده فعلاـ ومنجزه وإراده الثانى معلقه على عدم إرادته ومن الواضح أنه لاـ تزاحم بينهما ولا يعقل التزاحم بينهما ولا يعقل أن تكون الإراده الثانيه مانعه عن إراده الأول لأنها معلقه على عدم إرادته فمع وجود إرادته لا وجود لإراده الثانى ومع وجود إراده الثانى لا وجود لإراده الأول فإذا لم تكن لإراده الأول وجود فكيف يعقل أن تتصف إراده الثانى بالمانعيه.

وما نحن فيه شبيه ذلك فإن المقتضى للحجيه تنجيزى فى الآيات الناهيه عن العمل بالظن وهو الظهور وأما المقتضى للحجيه فى السيره فتعليقى فإن حجيتها معلقه على عدم حجيه الآيات الناهيه أى عدم تأثير الظهور فى الحجيه ومع وجود السيره فالمقتضى للحجيه معناه أن المقتضى للحجيه فى الآيات غير موجود ومع عدم وجوده فكيف تتصف بالمانعيه فإن ما يتصف بالمانعيه فيما إذا كان المقتضى موجودا ومع عدم وجود المقتضى فلاـ يمكن اتصافه بالمانعيه، فلاـ تزاحم بين المقتضى التنجيزى وبين المقتضى التعليقى؛ فإن المقتضى التنجيزى عباره أخرى عن العله التامه فإن المقتضى موجودا والمانع مفقود فإذا كان المقتضى موجودا والمانع مفقودا تحققت العله التامه، فإذا تحققت العله التامه فتأثيرها فى المعلول قهرى ولا يمكن فرض وجود المانع عن تأثيرها وإلاـ لزم الخلف أى خلف فرض أنها عله تامه، لأنها إذا كانت عله تامه لاـ بد أن يستحيل المنع عن تأثيرها وإلا لزم التهافت والخلف والتناقض وهذا هو معنى المقتضى التنجيزى أى أن المقتضى وصل إلى حد العله التامه، وهذا بخلاف المقتضى التعليقى. ومن هنا لا يصلح أن يزاحم المقتضى التعليقى المقتضى التنجيزى. هذا من ناحيه.

ص: ١١٣

ومن ناحيه أخرى أن ما ذكره المحقق الأصفهانى(قده) غير صحيح بل الأمر بالعكس فإن المقتضى للحجيه تنجيزى فى جانب السيره واما المقتضى للحجيه فتعليقى فى الآيات الناهيه عن العمل بالظن عكس ما أفاده المحقق الأصفهانى(قده) وذلك لأمور:

الأمر الأول: ما ذكرناه من أن هذه السيره مرتكزه فى الأذهان كقضيه فطريه وهى دليل لبى والدليل اللبى بمثابه القرينه المتصله فيكون مانعا عن انعقاد ظهور العام فى العموم والمطلق فى الإطلاق فهذه السيره مانعه من انعقاد ظهور لهذه الآيات الناهيه فى العموم والإطلاق وعندئذ تكون سالبه بانتفاء الموضوع فلا عموم فى هذه الآيات ولا إطلاق فيها بل هى مجمله فلا بد من الأخذ بالمقدار المتيقن منها.

الأمر الثانى: مع الإغماض عن ذلك فقد ذكرنا أن السيره قطعيه وضروريه وكذلك إمضاء هذه السيره فقطعى وضرورى، ومعنى ذلك أن حجيه هذه السيره قطعيه وضروريه فلا يمكن أن تزاحمها إطلاقات الآيات الناهيه من العمومات والإطلاقات فإنها أدله ظنيه وهى لا تصلح أن تزاحم الأدله القطعيه. فمن هذه الناحيه لا بد من تقديم السيره على هذه الآيات.

الأمر الثالث: أن الآيات الناهيه بعموماتها وإطلاقاتها لا تكون رادعه ومانعه عن العمل بالسيره إذ لو كانت هذه السيره مخالفه للأغراض الشرعيه والمصالح الدينيه لم يمكن أن لا يصدر من النبى الأكرم(ص) ولا من الأئمه الأطهار(ع) فى طول هذه الفتره الزمنيه ردع وإشاره أو تلويح أو كنايه أو تصريح مع انه لم يرد أى نص حتى تلويحا وكنايه عن الردع عن العمل بهذه السيره والناس فى زمانهم يعملون بهذه السيره مع وجود هذه الآيات الناهيه وهذا يكشف عن أنها لا تصلح أن تكن رادعه. هذا مضافا إلى ما ذكرناه من ان هذه الآيات تنقسم إلى ثلاث أقسام وكل منها لا يصلح للرادعيه.

هـذا تمـام كلامنـا فی سـيره العقلاء الجاريه علی العمل بأخبار الثقه وعمـده الـدليل علی حجيه اخبار الثقه هی سـيره العقلاء وأما الآيات والروايات علی تقدير تسليم دلالتها علی حجيه أخبار الآحاد أو أخبار الثقه فمضامينها تأكيد لهذه السيره، وليسن مضامينها تأسيس لحجيه الخبر بل مفادها التأكيد لهذه السيره.

أدله حجيه خبر الواحد– العلم الإجمالی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد– العلم الإجمالی

بقی هنا شیء: وهو ان التزاحم بين المقتضی التنجيزی والمقتضی التعليقی يتصور فی موارد:

المورد الأول: بين الأشياء الخارجيه كما إذا أراد شـخصان الـدخول فی دار ولكن إراده أحـدهما منجزه وإراده الآخر معلقه علی عـدم إراده الأول أو إذا أراد شـرب ماء من كأس وهذه الإراده منجزه وأما إراده الآخر فهی معلقه علی عدم إراده الأول وهكذ... فـالتزاحم بين إراده الأول وإراده الثانی غير متصور فإن إراده الأول بمثابه العله التامه ومنجزه وإراده الثانی بمثابه العله الناقصه فلا يعقل أن تكون العله الناقصه مانعه عن تأثير العله التامه وإلا لزم الخلف والتهافت والتناقض ولزم من فرض وجود العله التامه عـدم وجودهـا وكـل مـا يلزم من فرض وجـود شـیء عـدمه فوجوده مستحيل، فمن أجـل ذلـك لاـ يمكن ان تكون العله النـاقصه أی المقتضی التعليقی مانعا عن تأثير العله التامه.

المورد الثانی: التزاحم إنما هو فی مرحله الواقع أعم من الخارج ونفس الأمر كما إذا فرضنا أن الحديد يتمدد بالحراره فإذا فرضنا أن هناك حرارتين فی الحديـد تأثير أحـداهما منجز والأخری تأثيرها فی الحديـد معلق علی عدم تأثير الأولی ففی مثل لا يمكن أن تكون الحراره الثـانيه مزاحمه للحراره الأولی لأن الحراره الثانيه بمثابه العله الناقصه واما الحراره الأولی فهی بمثابه العلی التامه فلا يمكن ان تكون العله الناقصه مانعه عن تأثير العله التامه وإلا لزم الخلف والتهافت والتناقض.

ص: ١١٥

المورد الثالث: ــــــ الـذی هو محل الكلام فی المقام ـــــ فی القضايا التشـريعيه المجعوله من قبل الشارع فإن تعيين الموضوع وتعيين الحكم وجعله بيـد الشارع واما المورد الأول والثانی فكان الكلام فی القضايا التكوينيه، والشارع جعل ظواهر هـذه الآيات موضوعا للحجيه وجعل الحجيه لها منجزه بدون التوقف علی أی مقدمه أخری، فهذه الحجيه فعليه بفعليه موضوعها قهرا من دون التوقف علی أی مقـدمه أخری لأن فعليه الحكم بفعليه موضوعه أمر قهری وليست بيد الشارع والذی هو بيد الشارع تعيين الحكم وجعـل الحكم لهـذا الموضوع واما فعليه الحكم بفعليه الموضوع فهو أمر قهری، فالمكلف إذا اسـتطاع أصبـح وجوب الحـج عليه فعلی وهـذه الفعليه أمر قهری فليست بحـاجه إلی الجعـل. وفی المقـام كـذلك. وأما حجيه السـيره فهی معلقه علی إمضاء الشارع وعدم الردع عنها.

وعلی هذا فإذا فرضـنا ان حجيه ظواهر الآيات الناهيه رادعه عنها فلا تكون السـيره حينئذ حجه لأن حجيتها معلقه علی عدم الردع

عنها والمفروض أن حجيه ظواهر الآيات الناهيه رادعه عنها فلا تكون السيره حجه.

فمن أجل ذلك لا ـ يمكن ان تكون حجيه السيره مانعه عن رادعيه حجيه ظواهر الآيات الناهيه لأن حجيه ظواهر الآيات الناهيه فعليتها بمثابه العله التامه وتأثيرها أمر قهرى وخارج عن اختيار المولى وعن اختيار المكلف فلا يمكن أن تكون السيره مانعه عن ذلك فإن حجيه السيره معلقه على عدم كون الآيات رادعه والمفروض أن حجيه ظواهر هذه الآيات رادعه فمع حجيتها فلا حجيه للسيره.

هذا هو محل الكلام وهو مقصود المحقق الأصفهانى.

ولكن تقدم أن الأمر ليس كذلك فإن السيره تتقدم على الآيات الناهيه لأن السيره المرتكزه دليل لبى قطعى والدليل اللبى بمثابه القرنيه المتصله مانعه عن انعقاد ظهور هذه الآيات فى العموم والإطلاق فتصبح مجمله فى مقابل هذه السيره فمن أجل ذلك لا بد من تقديم السيره عليها. هذا مضافا إلى أن السيره دليل قطعى وظاهر الآيات دليل ظنى فلا يمكن ان يكون الدليل الظنى مزاحما للدليل القطعى على تفصيل تقدم.

ص: ۱۱۶

هـذا تمـام كلامنـا فى السـيره العقلاـئيه الممضاه شـرعا التى تـدل على حجيه أخبار الثقه وظواهر الالفاظ كظواهر الكتاب والسـنه وهذه السيره هى عمده الدليل على حجيه أخبار الثقه

حجيه أخبار الثقه بالأدله العقليه

وهذه الأدله العقليه على أنواع:

النوع الأـول: العلم الإجمـالى بصـدور مجموعه كبيره من الروايـات الوارده عن النبى الأـكرم(ص) والأئمه الأطهار(ع) فنحن نعلم إجمالا بصدور مجموعه كبيره من هذه الروايات ولا شبهه فى هذا العلم الإجمالى، وإنما الكلام يقع فى مقامين:

المقام الأول: وفيه عده مراحل:

المرحله الأولى: فى تنجيز هذا العلم الإجمالى فهل هو منجز أو انه ليس بمنجز؟

المرحله الثانيه: فى نسبه هذا العلم الإجمالى إلى الأصول العمليه كالاستصحاب والبراءه وأصاله الطهاره ونحوها، وهل تجرى هذه الأصول العمليه فى أطراف هذا العلم الإجمالى أو لا تجرى فى أطرافه؟

المرحله الثـالثه: فى نسـبه هـذا العلم الإجمـالى إلى الأـصول اللفظيه كأصـاله الظهور وأصـاله العموم وأصاله الإطلاق ونحوها من الأصول اللفظيه الاجتهاديه، فهل يمكن التمسك بهذه الأصول فى أطراف العلم الإجمالى او لا يمكن التمسك بها؟

ثم أن حجيه أخبـار الثقه بالعلم الإجمالى غير حجيه أخبار الثقه بالسيره أو بالآيات أو بالروايات فإن الحجيه الثابته بالسـيره حجيه كـل خبر بخصـوصه سـواء كـانت الحجيه بمعنى الطريقيه والكاشـفيه والعلم التعبـدى أو بمعنى جعـل الحكم المماثـل أو بمعنى التنزيل، والعلم الإجمالى لا يـدل على الحجيه بهذا المعنى أى بمنعى الطريقيه والكاشـفيه ولا بمعنى جعل الحكم المماثل للحكم الواقعى فى صوره المطـابقه ولاـ التنزيل أى تنزيل أخبار الثقه منزله العلم لأن العلم الإجمالى لا يـدل على شـىء من ذلك فالعلم الإجمـالى شـأنه التنجيز وهو ينجز المعلوم بالإجمـال، واما كـل طرف من أطراف المعلوم بالإجمـال وكل فرد من أفراده فالمنجز ليس هو العلم الإجمـالى فإن العلم الإجمالى إنما تعلق بالجامع ولم يتعلق بكل طرف من أطراف المعلوم بالإجمال فتنجيز الحكم فى كل طرف من أطراف العلم الإجمالى إنما هو بسـبب الاحتمال أى احتمال التكليف فى كل طرف من أطراف العلم الإجمالى فهـذا الاحتمـال منجز طالمـا لم يكن هنـا أصـل مـؤمن والمفروض أن الأـصول المؤمنه لاـ تجرى فى أطراف العلم الإجمـالى إما بنفسها أو لأنها تسقط من جهه المعارضه فاحتمال التكليف منجز طالما لم يجر الأصل المؤمن فيه.

هذا هو معنى حجيه أخبار الثقه أو مطلق الأخبار بالعلم الإجمالی.

المقام الثانی: فی تحدید دائره هذه الحجیه سعه وضیقا وشروطها. وسوف یأتی الکلام فیه.

أما الکلام فی المرحله الأولی وهی تنجیز هذا العلم الإجمالی فقد ذهب شیخنا الأنصاری(قده) إلی أن هذا العلم الإجمالی لا یکون منجزا إذ لو کان منجزا لزم العمل بکل إماره ظنیه کالشهرات الفتوائیه والإجماعات المنقوله وغیرهما مع أن الأمر لیس کذلک.

لکن هذا من الشیخ(قده) مجرد استبعاد ولم یقم دلیل علی ذلک ولا هو أقام دلیل علی ذلک.

وذهب السید الاستاذ(قده) (۱) وکذلک غیره من المحققین إلی أن هذا العلم الإجمالی منجز ولکن هذا العلم الإجمالی ذات مراتب طولیه ذلک لأن هنا ثلاث علوم إجمالیه:

العلم الإجمالی الأول: بوجوب شیء أو حرمه شیء فی الشریعه المقدسه، ومنشأ هذا العلم الإجمالی هو وجود الشریعه فإن الشریعه لا یمکن أن تکون بدون حکم فإن مجیء شریعه الإسلام متضمنه للأحکام الشرعیه التکلیفیه، فاحتمال وجوب کل شیء أو احتمال حرمه کل شیء موجود فدائره هذا العلم الإجمالی دائره الشریعه ومنشأ هذا العلم الإجمالی هو وجود الشریعه.

العلم الإجمالی الثانی: وهو العلم الإجمالی بصدور الروایات من النبی الأکرم(ص) والأئمه الأطهار(ع) حیث نعلم إجمالا بأن مجموعه کبیره من هذه الروایات قد صدرت عنهم(ع) ودائره هذا العلم الإجمالی الروایات ومطلق الأمارات من الروایات وسائر الأمارات کالشهرات الفتوائیه والاجماعات المنقوله.

العلم الإجمالی الثالث: وهو العلم الإجمالی بصدور مجموعه کبیره من الروایات الموجوده فی الکتب المعتبره کالکتب الأربعه ونحوها. ودائره هذا العلم الإجمالی خصوص الکتب المعتبره والمعلوم بالإجمال هو صدور مجموعه کبیره من الروایات الموجوده فی هذه الکتب.

۱- مصباح الاصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید محمد الواعظ، ج۲، ص۲۰۳.

والعلم الإجمالی الأول ینحل بالعلم الإجمالی الثانی والعلم الإجمالی الثانی ینحل بالعلم الإجمالی الثالث. والمیزان فی انحلال العلم الإجمالی الأول بالعلم الإجمالی الثانی هو أن المعلوم بالإجمال فی العلم الإجمالی الثانی لا یقل عن المعلوم بالإجمال فی العلم الإجمالی الأول، فإذا لم یکن المعلوم بالإجمال فی العلم الإجمالی الثانی أقل من المعلوم بالإجمال فی العلم الإجمالی الأول فینطبق المعلوم بالإجمال فی العلم الإجمالی الأول علی المعلوم بالإجمال فی العلم الإجمالی الثانی فلا علم بالتکلیف فی خارج دائره الروایات والأمارات فإذا أفرز هذه الروایات فلا علم إجمالی بوجوب شیء أو حرمه شیء خارج عن دائره الروایات والآیات والأمارات.

والمعلوم بالعلم الإجمالی الثالث لا یکون من المعلوم بالإجمال فی العلم الإجمالی الثانی فإذا لم یکن أقل منه فهو ینطبق علیه وینحل العلم الإجمالی الثانی إلی علم تفصیلی وهو العلم الإجمالی الثالث وإلی شک بدوی فی خارج أطراف العلم الإجمالی الثانی. فإذن ینحصر العلم الإجمالی المنجز بالعلم الإجمالی الثالث وهو المنجز، والمنجَّز إ نما هو الأحکام الموجوده فی ضمن الروایات الموجوده فی الکتب المعتبره وأما خارج الکتب المعتبره فلا علم إجمالی بوجود الحکم الإلزامی فیها علی تفصیل سیبین فی وقته.

هکذا ذکره السید الاستاذ(قده) وجماعه من المحققین.

أدله حجیه خبر الواحد – الأدله العقلیه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجیه خبر الواحد – الأدله العقلیه

کان کلامنا فی أدله حجیه أخبار الآحاد وتقدم جمله کبیره من هذه الأدله من الآیات والروایات والإجماع وسیره العقلاء. وذکرنا أن عمده الدلیل علی حجیه أخبار الثقه هی سیره العقلاء الجاریه علی العمل بها والممضاه شرعا وأما الآیات و الروایات فعلی تقدیر تسلیم دلالتها علی حجیه أخبار الثقه فإن مفادها لیس تأسیسا بل التأکید والتقریر لما بنی علیه العقلاء، وأما الإجماع فهو غیر تام، ووصل بنا الکلام إلی الأدله العقلیه التی أستدل بها علی حجیه أخبار الثقه وهی علی أصناف:

ص: ۱۱۹

الصنف الأول: هو العلم الإجمالی بمطابقه جمله کبیره من الأمارات للواقع من الإجماعات المنقوله والشهرات الفتوائیه والروایات الصادره من الأئمه الأطهار(ع) ولا شبهه فی هذا العلم الإجمالی وإنما الکلام یقع فی مقامین:

المقام الأول: فی عده مراحل:

المرحله الأولی: فی تنجیز هذا العلم الإجمالی فهل هذا العلم الإجمالی منجز أم أنه لا یکون منجزا؟

المرحله الثانیه: فی نسبه الروایات والأمارات التی نعلم بمطابقتها للواقع إلی الأصول العملیه الشرعیه والعقلیه فهل هذه الأمارات

تمنع عن جريان الأصول العمليه الشرعيه والعقليه فی أطرافه أو لا تمنع؟

المرحله الثالثه: فی نسبه هذه الأمارات التی نعلم بمطابقه جمله منها للواقع إلی الأصول اللفظیه کالعمومات والإطلاقات فهل هذه الأمارات تمنع عن التمسک بالأصول اللفظیه أو لا تمنع؟

فیقع الکلام فی هذه المراحل.

المقام الثانی: فی تحدید دائره حجیه هذه الأمارات ـــــ التی نعلم بمطابقتها للواقع ـــــ سعه وضیقا وشروطها وحدودها.

أما الکلام فی المرحله الأولی: فقد أعترض شیخنا الأنصاری(قده) (۱) علی تنجیز هذا العلم الإجمالی وأن هذا العلم الإجمالی لا یصلح أن یکون منجزا وقد أفاد فی وجه ذلک أن هذا العلم الإجمالی لو کان منجزا فلازمه حجیه جمیع الأمارات الظنیه بکافه أقسامها وأصنافها ومنها القیاسات والاستحسانات وهذا مما لا یمکن الالتزام به فإن عدم حجیه مثل هذه الأمارات أمر ضروری فی الشریعه المقدسه.

هکذا ذکره شیخنا الأنصاری(قده).

ولکن ذکر السید الاستاذ(قده) (۲) أن هناک علوما إجمالیه ثلاثه:

العلم الإجمالی الکبیر: وهو العلم الإجمالی بثبوت الإحکام الشرعیه من الوجوبات والتحریمات وغیرهما فی الشریعه المقدسه، ودائره هذا العلم الإجمالی مطلق الشبهات سواء أ کانت هی أمارات أم لم تکن إمارات ومنشأ هذا العلم الإجمالی هو وجود الشریعه المقدسه إذ لا یمکن خلو الشریعه عن الأحکام الشرعیه بل هی عباره عن جعل جمله من الأحکام الشرعیه التی تحل مشاکل الناس الاجتماعیه والفردیه والعائلیه والاهمال فی الشریعه المقدسه معناه الاهمال فی هذه الأحکام الشرعیه.

۱- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الانصاری، ج۱، ص۳۵۷.

۲- مصباح الاصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الواعظ، ج۲، ص۲۰۴.

والعلم الإجمالى الثانى: وهو العلم الإجمالى المتوسط _ أقل دائره من العلم الإجمالى الأول _ وهو العلم الإجمالى بمطابقه جمله كبيره من الأمارات ____ كالروايات والإجماعات المنقوله والشهرات الفتوائيه وغيرها ____ للواقع ودائره هذا العلم الإجمالى الأمارات فقط لا مطلق الشبهات أى الشبهات التى لا توجد فيها أماره فهى خارجه عن دائره هذا العلم الإجمالى والمراد من الأمارات ما كان أعم من الروايات والإجماعات المنقوله والشهرات الفتوائيه ومنشؤها عدم احتمال كذب جميع هذه الأمارات بحسب حساب الاحتمالات وكذلك بحسب حساب استحاله الصدفه فلا يمكن أن تكون جميع هذه الأمارات غير مطابقه للواقع.

العلم الإجمالى الثالث: وهو العلم الإجمالى الصغير وأطراف هذا العلم منحصره بالروايات التى وصلت من الأئمه الأطهار(ع) الموجوده فى الكتب المعتبره فإنا نعلم بصدور جمله كبيره من هذه الروايات من الأئمه الأطهار(ع) واحتمال الكذب فى الجميع مدفوع على حساب الاحتمالات من جهه وحساب استحاله الصدفه من جهه أخرى فإن الصدفه لا تدوم. فهذا العلم تنحصر أطرافه بالروايات الموجوده فى الكتب المعتبره.

وعندئذ ننظر هل ينحل العلم الإجمالى الكبير بالعلم الإجمالى المتوسط أو لا ينحل؟

والظاهر أن العلم الإجمالى الكبير ينحل بالعلم الإجمالى المتوسط فإن وجود الشريعه لا يقتضى جعل الأحكام أكثر مما هو موجود فى مظان هذه الأمارات لأن العلم بوجود الشريعه يقتضى جعل الأحكام الشرعيه بمقدار ما تحل به مشاكل الإنسان الكبرى من المشاكل الاجتماعيه والماليه والفرديه والعائليه وما شاكل ذلك ولا يقتضى أكثر من ذلك لأنه لغو ومن الواضح أن الأحكام الشرعيه الموجوده فى ضمن هذه الأمارات ___ أعم من الروايات والاجماعات المنقوله والشهرات الفتوائيه ___ تكفى لحل مشاكل الإنسان الكبرى وعندئذ فلا يكون المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى المتوسط أقل من المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الكبير، وإذا لم يكن أقل منه فهو ينطبق عليه ومع انطباقه عليه ينحل العلم الإجمالى الكبير، فإذا أفردنا الشبهات التى لا توجد فيها أماره وبقيت الشبهات التى فيها أماره من الروايات أو الاجماعات المنقوله أو الشهرات الفتوائيه فلا علم بثبوت الأحكام الشرعيه بالشبهات التى لا توجد فيها أماره لأن فى تلك الشبهات لا يوجد علم إجمالى فاحتمال ثبوت الحكم موجود والعلم الإجمالى بثبوت الحكم فى تلك الشبهات التى لا توجد فيها أماره غير موجود وهذا دليل على الانحلال وأن العلم الإجمالى إنما هو علم فى الأمارات فقط أعم من الروايات والاجماعات المنقوله والشهرات الفتوائيه.

واما العلم الإجمالى المتوسط فهل ينحل بالعلم الإجمالى الصغير أو لا ينحل؟

والظاهر هو الانحلال فإن الأحكام المجعوله فى الشريعه المقدسه لا تكون أكثر من الأحكام الموجوده فى مضامين الروايات فى الكتب الأربعه فإن العمل بتلك الروايات يكفى لحل مشاكل الإنسان الكبرى، فلا نعلم أن المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الصغير أقل من المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى المتوسط، فاحتمال الانطباق موجود ومع هذا الاحتمال لا علم بثبوت الأحكام الشرعيه فى خارج دائره الروايات الموجوده فى الكتب المعتبره.

والوجه فى ذلك: أن الأمارات الموجوده فى خارج الروايات الموجوده فى الكتب الأربعه تنقسم إلى فئتين: أحداهما مطابقه لهذه الروايات فى المضامين أى أن مضامين هذه الأمارات مضامين تلك الروايات وإن لم تكن موجوده فى الكتب المعتبره بل كانت موجوده فى الكتب غير المعتبره أو الاجماعات المنقوله فإن مضامينها مطابقه لمضامين الروايات الموجوده فى الكتب المعتبره وكذلك الشهرات الفتوائيه.

فإذن لا أثر لمخالفه هذه الفئه من هذه الأمارات أعم من الروايات والاجماعات المنقوله والشهرات الفتوائيه.

وأما الأمارات التى تكون مخالفه لها فليست كثيره بحيث يعلم إجمالا بمطابقتها للواقع ولهذا ينحل هذا العلم الإجمالى المتوسط بالعلم الإجمالى الصغير.

فإذن المنجِز هو العلم الإجمالى الصغير وهو العلم الإجمالى بصدور جمله كبيره من الروايات الموجوده فى الكتاب المعتبره فإن هذه الروايات تكفى لحل مشاكل الإنسان الكبرى من المشاكل الاجتماعيه والماليه والعائليه والفرديه وهكذا.

فما ذكره شيخنا الأنصارى(قده) من أنه لا يمكن ان يكون هذا العلم الإجمالى منجِزا مبنى على عدم انحلال العلم الإجمالى الكبير بالعلم الإجمالى المتوسط والعلم الإجمالى المتوسط بالعلم الإجمالى الصغير.

ولكن تبين أن الأمر ليس كذلك فإن الانحلال ثابت ومعه لا إشكال فى البين.

أدله حجيه خبر الواحد – الأدله العقليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – الأدله العقليه

إلى هنا قد تبين أن العلم الإجمالى الكبير ينحل إلى علم إجمالى متوسط والعلم الإجمالى المتوسط ينحل إلى العلم الإجمالى الصغير فلا يكون هنا أى علم إجمالى إلا فى ضمن الروايات الموجوده فى الكتب المعتبره، والمعلوم بالإجمال فى الروايات لا يكون أقل من المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى المتوسط فإذا لم يكن أقل منه فالمعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى المتوسط ينطبق عليه.

فإذاً لا علم إجمالى فى خارج أطراف هذا المعلوم بالإجمال أى ليس هنا علم إجمالى فى خارج دائره الروايات التى هى موجوده فى الكتب المعتبره الواصله من الأئمه الأطهار(ع).

وغيرها من الروايات والإجماعات المنقوله والشهرات الفتوائيه على طائفتين: طائفه منها موافقه لهذه الروايات ولا أثر لها، وطائفه أخرى مخالفه لهذه الروايات ولا علم إجمالى بمطابقه بعضها للواقع.

فمن أجل ذلك ينحل العلم الإجمال الكبير بالعلم الإجمالى المتوسط والعلم الإجمالى المتوسط ينحل بالعلم الإجمالى الصغير وهو علم إجمالى بمطابقه مجموعه كبيره من الروايات الموجوده فى الكتب المعتبره وهذه الروايات تكفى لحل مشاكل الإنسان فى كل عصر من المشاكل الاجتماعيه والماديه والمعنويه والماليه والشخصيه والعائليه.

فإذاً لا حاجه إلى جعل الأحكام أكثر من ذلك.

هذا ملخص ما ذكره السيد الاستاذ(قده) وكذلك المحقق الخراسانى(قده)

ولكن أورد على ذلك بعض المحققين (١) بما حاصله: أن العلم الإجمالى الكبير وإن أنحل بالعلم الإجمالى المتوسط إلا أن العلم الإجمالى المتوسط لم ينحل بالعلم الإجمالى الصغير.

وقد أفاد فى وجه ذلك ــــ على ما فى تقرير بحثه ــــ أن العلم الإجمالى المتوسط ملفق من العلوم إجماليه متعدده فإن الأمارات فئات متعدده متباينه: ففئه متمثله فى الشهرات الفتوائيه وفئه فى الإجماعات المنقوله وفئه متمثله فى الروايات الموجوده فى الكتب المعتبره، والعلم الإجمالى كما تعلق بمطابقه مجموعه كبيره من الروايات الموجوده فى الكتاب المعتبره للواقع كذلك تعلق بمطابقه مجموعه من الإجماعات المنقوله للواقع وتعلق أيضا بمطابقه مجموعه من الشهرات الفتوائيه للواقع، فهنا علوم إجماليه متعدده متباينه: علم إجمالى بمطابقه مجموعه من الروايات للواقع وعلم إجمالى بمطابقه مجموعه من الإجماعات المنقوله للواقع، وعلم إجمالى بمطابقه مجموعه من الشهرات الفتوائيه للواقع، والعلم الإجمالى المتوسط مؤلف من هذه العلوم الإجماليه المتعدده والمتباينه وتجميع لها وتلفيق بينها.

۱- بحوث فی علم الاصول، تقریر بحث السید الشهید للسید محمود الشاهرودی، ج۴، ص۴۱۰.

ثم ذکر لتقریب ذلک: فإذا فرضنا أن هنا کتلتین من الأمارات: الکتله الأولی الإجماعات المنقوله، والکتله الثانیه الروایات الموجوده فی الکتب المعتبره، وفرضنا أن کل واحده من الکتلتین بلغ عددها مائه، فعدد الإجماعات وصل إلی مائه إجماع وعدد الروایات وصل إلی مائه روایه، ونعلم إجمالا بمطابقه عشره من مائه أجماع للواقع لعدم احتمال کذب الجمیع ــــ وفق حساب الاحتمالات وعلی حساب استحاله الصدفه ـــــ ونعلم إجمالا بمطابقه عشره من الروایات للواقع أیضا لعدم احتمال کذب جمیع الروایات ـــــ وفق حساب الاحتمال واستحاله دوام الصدفه ـــــــ فهاتان الکتلتان متداخلتان فإن النسبه بینهما عموم من وجه ومورد التداخل والاجتماع بین الکتلتین تسعین أماره ومورد الافترق من قبل کتله الاجماع عشره إجماعات مطابقه للواقع، ومورد الافتراق من قبل کتله الروایات عشره روایات مطابقه للواقع.

وعلی هذا فإن أرید انحلال العلم الإجمالی المتوسط بالعلم الإجمالی لأحد الکتلتین فإن العلم لإجمالی بمطابقه عشره إجماعات علم إجمالی صغیر وعلم إجمالی بمطابقه عشره روایات للواقع من مائه روایه علم إجمالی صغیر، والعلم الإجمالی المتوسط مؤلف منهما وتجمیع لهما وتلفیق بینهما.

وعلی هذا فإن أرید انحلال العلم الإجمالی المتوسط بأحد هذین العلمین معیناً أی بالعلم بمطابقه عشره إجماعات للواقع من مائه إجماع فهو ترجیح بلا مرجح فإن نسبه کلا العلمین الصغیرین إلی العلم المتوسط نسبه واحده فانحلاله بأحدهما دون الآخر ترجیح من غیر مرجح.

فمن أجل ذلک لا یمکن.

وإن أرید انحلاله بالجامع بینهما وهو التسعین أماره ــــ لأنها مورد للتداخل والاجتماع بین الکتلتین من الأمارات ـــــ فهذا أمر معقول ولا یلزم محذور الترجیح بلا مرجح ولکن ذلک لا ینتج ما هو المطلوب من هذا الانحلال؛ فإن ما هو المطلوب من هذا الانحلال هو حجیه جمیع الروایات الموجوده فی الکتب المعتبره ونتیجه هذا الانحلال هو حجیه الروایات فی مورد الاجتماع فقط لا فی مورد الافتراق ولذلک لا ینتج هذا الانحلال ما هو المطلوب منه.

هـذا مضافـا إلى أن هـذا الانحلال خلاف الفرض فإن هـذا العلم الإجمالى بمطابقه عشـره من الروايات فى مورد الاجتماع للواقع افتراض للعلم الاجمالى الأصغر من العلمين الاجمالين الصغيرين وهو خلاف فرض المستدل.

هذا حاصل ما ذكره(قده) على ما فى تقرير بحثه.

وللمنـاقشه فيه مجـال. فـإن الإجماعـات المنقوله والشـهرات الفتوائيه لاـ يمكن ان تكـافئ الروايـات لا كما ولا كيفا فإن الروايات الموجوده فى الكتب المعتـبره روايـات كثيره لعلهـا تبلغ أكثر من عشـره آلاـف أو أكثر بينمـا الإجماعـات المنقوله قليله جـدا فى كلمات الفقهاء ولا سـيما الإجماعات المنقوله التى ليس مدركها الروايات فكيف يمكن العلم الإجمالى بمطابقه مجموع من هذه الإجماعات للواقع وكـذلك الحال فى الشـهرات الفتوائيه فإن أكثر الشـهرات الفتوائيه مدركها الروايات لأن الشـهره الفتوائيه التى هى تعبديه وليس مدركها الروايات قليله جدا.

وعلى هـذا فلا يمكن فرض العلم الإجمالى بمطابقه مجموعه من الشـهرات الفتوائيه التى ليس مـدركها الروايات فإنها فى نفسـها قليله ولاـ علم إجمـالى بمطـابقه بعضـها للواقع، وكـذلك الحـال فى الإجماعـات المنقوله فـإن الإجماعات المنقوله التى لم يكن مـدركها الروايات فهى أيضا قليله ولا علم إجمالى بمطابقه بعضـها للواقع كى يقال إن العلم الإجمالى مؤلف من العلوم الإجماليه المتعدده بتعدد الأمارات وهو تجميع وتلفيق بينها فالأمارات وإن كانت متعدده ولكنها ليست متكافئه فإن الروايات تشمل الجميع وما هو خارج عن الروايات من الإجماعات المنقوله والشهرات الفتوائه قليل ولا علم إجمالى بمطابقه بعضها للواقع.

فإذاً ما ذكره(قده) ـــــــ على ما فى تقرير بحثه ـــــــ مجرد افتراض لا واقع موضوعى له، هذا مضافا إلى إشـكال آخر سيأتى ذكره.

أدله حجيه خبر الواحد – الدليل العقلى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – الدليل العقلى

ص: ١٢٥

كـان كلامنـا فيما ذكره بعض المحققين(قـده) من أن العلم الإجمالى المتوسط تجميع لعـده علوم إجماليه صـغيره وقلنا إنه مجرد افتراض لا واقع موضوعى له فى الخارج لأن سائر الأمارات لا تكون كفوءً للروايات لا فى الكم ولا فى الكيف.

أمـا فى الكم: فـإن الروايـات الموجوده فى الكتب المعتبره أو روايات الثقه موجوده فى جميع أبواب الفقه من البـدايه إلى النهايه بمقـدار يشـبع حـاجه المجتهـد فى عمليه الاسـتنباط فى حـل مشاكـل الناس من المشاكل الاجتماعيه والفرديه والماديه والمعنويه والعـائليه والمـاليه فى كـل عصـر، وأمـا الإجماعـات المنقوله فهى ليست كـذلك؛ أمـا الإجماعـات المنقوله التى لها مـدرك من الروايـات فوجودهـا كعـدمها أى لا أثر لها لأنها داخله فى الروايات باعتبار أن مـدركها الروايات، وأما الإجماعات التعبـديه فهى قليله جدا ولا نعلم بمطابقه بعضـها للواقع، وكذلك الحال فى الشـهرات الفتوائيه فإن الشـهرات الفتوائيه الموافقه للروايات ويكون

مدرکها الروایات لا أثر لها ووجودها کالعدم حیث أن الروایات تشمل تلک الروایات التی تکون مدرکا للشهره وأما الشهرات التعبدیه فهی قلیله جدا ولا نعلم بمطابقه بعضها للواقع.

وعلیه کیف یتصور هنا علوم إجمالیه متعدده بتعدد الأمارات إذ لیس هنا إلا علم إجمالی واحد وهو العلم الإجمالی بصدور مجموعه کبیره من الروایات عن الأئمه الأطهار(ع) من الروایات الموجوده فی الکتب المعتبره أو روایات الثقات.

ومن هنا لا مانع من انحلال العلم الإجمالی الوسط بالعلم الإجمالی الصغیر لأن العلم الإجمالی المتوسط علم واحد غایه الأمر أطرافه مطلق الأمارات أعم من الروایات والشهرات الفتوائیه والإجماعات المنقوله وغیرها وأما العلم الإجمالی الصغیر فأطرافه خصوص الروایات الموجوده فی الکتب المعتبره أو روایات الثقات فینحل العلم الإجمالی المتوسط بالعلم الإجمالی الصغیر لأن المعلوم بالإجمال بالعلم الإجمالی الصغیر لا یکون أقل من المعلوم بالإجمال فی العلم الإجمالی المتوسط وهو ینطبق علیه، فإذا انطبق علیه فینحل العلم الإجمالی الوسط بالعلم الإجمالی الصغیر.

هذا بحسب الكم.

وأما بحسب الكيف فإن الروايات من الأمارات الحسيه وأما الشهرات الفتوائيه والإجماعات المنقوله فهما من الأمارات الحدسيه لأنهما أخبار عن الحدس وليس أخبار عن حس بينما الروايات أخبار حسيه إما مباشره أو بواسطه الحس.

وعلى هذا فإذا فرضنا أن العلم الإجمالى الوجدانى الكبير غير موجود والعلم الإجمالى الوسط غير موجود وكذلك العلم الإجمالى الوجدانى الصغير غير موجود بمعنى أنا لا نعلم بصدور مجموعه من الروايات عن الأئمه الأطهار(ع) فعندئذ لا بد من الرجوع إلى أدله حجيه الروايات من الكتاب والسنه والإجماع والسيره، ومن الواضح أن هذه الأدله مختصه بالأمارات الحسيه حيث أن الأمارات الحسيه أقرب إلى الواقع لأن الخطأ فى الحس قليل بينما الخطأ فى الحدس كثير، فالأدله من الكتاب والسنه والإجماع مختصه بالأمارات الحسيه التى تنطبق على الروايات، فإن الروايات من الأمارات الحسيه أو قريبه من الحس ولا تشمل الأمارات الحدسيه كالإجماعات المنقوله والشهرات الفتوائيه لأنها غير مشموله لأدله الحجيه من الكتاب والسنه والإجماع والسيره.

فإذاً لا دليل على حجيه الإجماعات المنقوله والشهرات الفتوائيه.

ومن هنا إذا لم نعلم بمطابقه بعض هذه الإجماعات أو الشهرات للواقع وجدانا فلا يمكن لنا إثبات حجيتها بأدله الحجيه إذ قد عرفت أن أدله الحجيه لا تشمل الأمارات الحدسيه.

وعلى هذا فهل يمكن انحلال العلم الإجمالى الكبير بالعلم الإجمالى المتوسط؟ فإن العلم الإجمالى الكبير علم وجدانى، وأما العلم الإجمالى الوسط فهو علم تعبدى وليس وجدانيا. وكذلك العلم الإجمالى الصغير فهو تعبدى أيضا؟

والظاهر أنه لاـ مانع من انحلال العلم الإجمالى الكبير بالعلم الإجمالى الوسط فإن الانحلال تاره يكون حقيقيا وأخرى يكون تعبديا أى يكون الانحلال بحكم الشارع، ولا مانع من انحلال العلم الإجمالى الكبير الوجدانى بالعلم الإجمالى الوسط التعبدى كما أنه لا مانع من انحلال العلم الإجمالى الوسط التعبدى بالعلم الإجمالى الصغير التعبدى وهذا الانحلال انحلال حكمى أى الشارع حكم بالانحلال.

فالنتيجه أن الانحلال يحصل على كلا التقديرين فى العلم الإجمالى الوسط فسواء كان علما إجماليا وجدانيا أو كان علما إجماليا تعبديا يحصل الانحلال به للعلم الإجمالى الكبير، ونفس الأمر يجرى فى العلم الإجمالى الصغير أيضا فإن به يحصل انحلال العلم الإجمالى الوسط سواء كان العلم الإجمالى الصغير علما إجماليا تعبديا أو وجدانيا، ولا مناص من الانحلال للعلم الإجمالى الكبير بالعلم الإجمالى الوسط والعلم الإجمالى الوسط بالعلم الإجمالى الصغير.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أن سائر الأمارات تكون كفوءً للروايات كما وكيفا فأيضا لا يكون ما ذكره بعض المحققين من أن العلم الإجمالى الوسط تجميع لعده علوم إجماليه صغيره من العلم الإجمالى فى الشهرات الفتوائيه والعلم الإجمالى فى الإجماعات المنقوله والعلم الإجمالى فى الروايات صحيحاً، لأنه مبنى على الالتزام بالتسبيب أى التسبيب الأشعرى بأن تكون كل أماره سبب لحدوث حكم ولجعل حكم وعندئذ بطبيعه الحال يتعدد الحكم بتعدد الأماره، سواء تمثلت الأماره بالإجماع أو بالشهره أو بالروايه.

ولكن هذا المسلك باطل بل ذكرنا فى محله أنه غير معقول.

وأما بناءً على ما هو الصحيح من أن هذه الأمارات ملحوظه بنحو الطريقيه والكاشفيه والمرآتيه للحكم الواقعى، أى أن الحكم فى الواقع واحد وهو متعلق للعلم الإجمالى والتعدد إنما فى الطرق إليه.

فإذاً الأمارات بجميع أصنافها ملحوظه بنحو الطريقيه والكاشفيه والمرآتيه وبالمعنى الحرفى إلى الحكم الواقعى والحكم الواقعى واحد ولا يتعدد بتعدد الأمارات ولا يختلف أيضا باختلافها طابقت الواقع أو لم تطابقه.

فإذاً متعلق العلم الإجمالى هو الحكم الواقعى لا الأمارات وإنما الأمارات طريق إليه.

وعلى هذا فالعلم الإجمالى الوسط علم واحد حقيقه وهو العلم بثبوت الحكم الواقعى فى ضمن هذه الأمارات وليس هو مؤلفا من علوم إجماليه متعدده بل هو علم إجمالى واحد متعلق بالحكم الواقعى والحكم الواقعى لا يتعدد بتعدد الطرق إليه وأما الأمارات فجميعها ملحوظه بالمعنى الحرفى وبنحو المرآتيه. وأما الواقع فهو ملحوظ بالمعنى الاسمى وله موضوعيه.

فإذاً ما ذكره بعض المحققين(قده) من تألف العلم الإجمالى الوسط من علوم إجماليه متعدده صغيره غير تام ولا يمكن المساعده عليه.

أدله حجيه خبر الواحد – الدليل العقلى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – الدليل العقلى

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجه وهى أنا لو سلمنا أن العلم الإجمالى المتوسط مؤلف من علوم إجماليه متعدده صغيره ولكن مع هذا لا يمكن المساعده على ما ذكره بعض المحققين لأن ما ذكره مبنى على أن تكون الأمارات ملحوظه بنحو الموضوعيه وبنحو الاستقلال وبنحو المعنى الاسمى بأن تكون كل واحده من الأمارات متعلقا للعلم الإجمالى مستقلا، أى أن الروايات بنفسها متعلقه للعلم الإجمالى وكذلك الإجماعات المنقوله والشهرات الفتوائيه.

ولكن هذا المسلك غير صحيح فهو مبنى على القول بالتصويب وهذا القول باطل.

والصحيح أن الأمارات ملحوظه بنحو الطريقيه والكاشفيه والمرآتيه للواقع وملحوظه بالمعنى الحرفى وأما الحكم الواقعى فلا يتغير بتغير الأمارات ولا يتعدد بتعددها وهى قد تكون مطابقه له وقد تكون مخالفه له.

وعلى هذا فبطبيعه الحال العلم الإجمالى متعلق بالحكم الواقعى فى الواقع سواء أ كانت الأماره مطابقه له أم لا ، وعلى هذا فلا يكون العلم الإجمالى المتوسط مؤلفا من العلوم الإجماليه المتعدده بل هو علم واحد وهو العلم الإجمالى بثبوت الأحكام الشرعيه فى ضمن الأمارات وعندئذ فبطبيعه الحال هذا العلم الإجمالى ينحل بالعلم الإجمالى الصغير هو العلم الإجمالى بثبوت أحكام شرعيه فى ضمن أخبار الثقه أو فى ضمن الروايات الموجوده فى الكتب المعتبره فدائره العلم الإجمالى الصغير خصوص الأخبار الموجوده فى الكتب المعتبره أو خصوص روايات الثقات. فمن أجل ذلك يكون هذا العلم أصغر من العلم المتوسط.

ومع الإغماض عن ذلك أيضا وتسليم أن العلم الإجمالى المتوسط مؤلف من العلوم الإجماليه المتعدده الصغيره ولكن هل يمكن انحلال هذا العلم الإجمالى أو لا يمكن انحلاله؟

ص: ١٢٩

قد يقال ــــ كما قيل ــــ بانحلال العلم الإجمالى المتوسط ــــ وإن قلنا بأنه تجميع وتلفيق منه العلوم الإجماليه المتعدده الصغيره ــــ لأنه مردد بين الأقل والأكثر الاستقلالين فإنا نعلم إجمالا بعشره من الأحكام الشرعيه فى ماده الاجتماع بين الاجماعات المنقوله والروايات ونعلم إجمالا بعشره أحكام فى مادتى افتراق كل من الاجماعات المنقوله والروايات ولكن نحتمل أن العشره أحكام التى هى فى ماده الاجتماع تكون فى ضمن العشرتين فى مادتى الافتراق وليست مباينه لهما فيدور الأمر بين الأقل والأكثر لأننا نعلم بوجود عشره أحكام فى ماده الاجتماع ونشك فى الزائد عليها بعضا أو كلا وفى مثل ذلك لا مانع من الرجوع إلى الأصل المؤمن بالنسبه إلى الزائد.

وهـذا نظير ما إذا علمنا إجمالا بنجاسه أحـد هـذه الآنيه الخمسه فإنا نعلم بأن واحـد منها نجس قطعا ونشک فی نجاسه الزائـد فلا محـاله ینحـل إلی علم تفصـیلی بنجـاسه الأقـل وشک بـدوی بالنسـبه إلی نجاسه الزائـد وعندئـذ لا مانع من الرجوع إلی الأصول المؤمنه عن الزائـد کأصاله الطهاره او استصـحاب عـدم النجاسه. أو إذا علمنا أنه مـدیون من زید أما خمسه دنانیر أو عشـره وهذا العلم الإجمالی ینحل إلی علم إجمالی بکونه مـدیونا خمسه دنانیر وشک فی الزائـد وهـذا الانحلال انحلال وجدانی فإنه وجدانا مدیون بخمسه دنانیر وأما فی الزائد فهو شاک فلا مانع من الرجوع إلی الأصول المؤمنه کأصاله البراءه أو الاستصحاب.

وما نحن فیه أیضا کذلک فإنا نعلم إجمالا بعشره من الأحکام فی الواقع فی ماده الاجتماع ونشک فی الزائد وهذا العلم الإجمالی لا محاله ینحل إلی علم تفصـیلی بوجود عشـره أحکام فی الواقع وشـکا بدویا بالنسبه إلی الزائد فلا مانع من الرجوع إلی الأصول المؤمنه.

ص: ۱۳۰

ولكن هذا القيل غير صحيح ولا يمكن المساعده عليه؛ فإنه لا شبهه فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلالين فى كون العلم الإجمالى فيه علم إجمالى صوره وهو منحل إلى علم تفصيلى بالأقل وشك بدوى فى الأكثر فالعلم الإجمالى صورى فقط فيما لو دار الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلالين نعم إنما الكلام فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين أى هل ينحل العلم الإجمالى أولا ينحل؟ أما الانحلال الحقيقى فهو غير متصور فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين وأما الانحلال الحكمى فهل هو متصور أم ليس بمتصور؟

وقد ذكرنا فى مورده أنه لا مانع من الانحلال الحكمى فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين وأما الأقل والأكثر الاستقلاليين فلا شبهه فى الانحلال الحقيقى فإنه فى الحقيقه ليس هنا علم إجمالى بل علم تفصيلى وشك بدوى.

ولكن المقام ليس من مصاديق دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين؛ لأن دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلالين إنما هو فيما إذا كان الأقل موجودا فى ضمن الأكثر بتمامه فيما إذا كان الأقل من أفراد الأكثر وموجودا فى ضمن الأكثر بتمامه كما إذا علمنا أنه إما مديون خمس دنانير أو عشره فالخمسه موجوده فى ضمن العشره بتمامها أو إذا علمنا أن إناء واحد نجس أو أن خمس آنيه جميعا نجسه فهذا من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين فالأقل موجود فى ضمن الأكثر بتمامه وأما إذا لم يكن الأقل موجودا فى ضمن الأكثر فلا تكون المسأله من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين. كما إذا علمنا إجمالا بأن هذا الإناء الأبيض نجس أو أن النجس فى ضمن هذان الإناءان الأسودان فهذا يكون من دوران الأمر بين الأقل والأكثر ولكن ليس من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين فإن الأقل غير موجود فى ضمن الأكثر وإنما هو مباين للأكثر والأقل هو الإناء الأبيض والأكثر هو الإناءان الأسودان أو علمنا بأن النجس إما إناء واحد شرقى أو النجس إناءان غربيان وأنه وإن كان صوره من دوران الأمر بين الأقل والأكثر إلا أنه فى الحقيقه ليس من دوران الأمر بين الأقل والأكثر بل من دوران الأمر بين المتباينين غايه الأمر أحد طرفى العلم الإجمالى أقل من الطرف الآخر وعندئذ هل يمكن الرجوع إلى الأصول المؤمنه فى أطراف العلم الإجمالى أولا؟ أو أن أدله الأصول العمليه لا تشمل أطراف العلم الإجمالى نهائيا أو أنها تشملها ولكن تسقط من جهه المعارضه لأن جريانها فى الجميع يستلزم المخالفه القطعيه العمليه وجريانها فى البعض دون البعض الآخر ترجيح من غير مرجح ومن أجل ذلك تسقط أدله الأصول العمليه عن أطراف العلم الإجمالى من جهه المعارضه.

وما نحن فيه كذلك فإن الأقل ليس موجودا في ضمن الأكثر بتمامه فإن الأكثر عشرتين من مادتي الافتراق والأقل عشره من ماده الاجتماع ولا نعلم أن هذه العشره موجوده في ضمن العشرتين بتمامها بل نعلم أن بعضها غير موجود في ضمن عشرتين وأما تمامها فلا فمن أجل ذلك لا ينحل هذا العلم الإجمالي لا وجدانا ولا حكما بل يبقى على حاله؛ أما وجدانا فلأن هذا العلم لا ينحل إلى علم تفصيلي بالأقل وهو عشره أحكام ثابته في الواقع من ماده الاجتماع وشك بدوي بالنسبه إلى العشرتين من مادتي الافتراق فإنا لا نعلم أن عشره من ماده الاجتماع موجوده بتمامها في ضمن عشرتين من مادتي الافتراق بل نعلم أن بعضها غير موجود في ضمن عشرتين من مادتي الافتراق فمن أجل ذلك لا يكون المقام من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين لكي ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بالأقل وإلى شك بدوي في الأكثر وأما الانحلال الحكمي ففيه تفصيل.

أدله حجيه خبر الواحد – الدليل العقلي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – الدليل العقلي

ملخص ما ذكرناه من التعليق على ما ذكره بعض المحققين(قده) من الافتراض على ما في تقرير بحثه من أن العلم الإجمالي الوسط تلفيق وتجميع لعده علوم إجماليه متعدده صغيره ولهذا اشكل في انحلال هذا العلم الإجمالي.

أما التعليق الأول على ذلك: فلأن ما ذكره من الافتراض مبني على أن تكون سائر الأمارات كفوءً للروايات ولكن الأمر ليس كذلك فإن سائر الأمارات عباره عن الإجماعات المنقوله والشهرات الفتوائيه فإن الشهرات الفتوائيه ليست كفوءً لطائفه من الروايات فضلا عن مجموعها كروايات الثقات او الروايات الموجوده في الكتب المعتبره، وأما الشهرات الفتوائيه فإن كان لها مدرك من الروايات فالعبره إنما هي بالروايات لا بالشهره وأما الشهره التعبديه فهي قليله جدا فلا يمكن حصول العلم بمطابقه بعضها للواقع.

ص: ١٣٢

وكذلك الحال في الإجماعات المنقوله فإن كان لها مدرك من الروايات فالعبره إنما هي بالروايات لا بالإجماع وأما الإجماع التعبدي فهو قليل جدا فلا نعلم بمطابقه بعضها للواقع.

فإذاً لا يمكن أن تكون سائر الأمرات كفوءً لطائفه من الروايات كأخبار الثقه والأخبار الموجوده في الكتب المعتبره فإن أخبار الثقه موجوده في جميع أبواب الفقه بحيث تكفي في عمليه الاستنباط في كل باب بمقدار ما يحتاج إليه الناس في حل مشاكلهم.

التعليق الثاني: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن سائر الأمارات كفوءً للروايات ولكن ما ذكره(قده) من أن العلم الإجمالي الوسط هو تجميع من عده علوم إجماليه صغيره فهو مبني على أن تكون الأمارات ملحوظه بنحو الموضوعيه والاستقلال والمعنى الاسمي بحيث تكون كل أماره موضوع للحكم وهذا مبني على القول بالتصويب الاشعري وهو باطل بل مستحيل على تفصيل ذكرناه في محله.

والصحيح أن الأمارات ملحوظه بنحو الطريقيه والكاشفيه والمعنى الحرفى وأنها طريق الى الواقع والحكم الواقعى حكم واحد لا يتغير بتغير الأمارات ولا يتعدد بتعددها فسواء أصابت الأماره أو أخطأت الواقع يبقى الحكم الواقعى واحد.

وعلى هذا فالعلم الإجمالى متعلق بالحكم الواقعى فلا يكون العلم الإجمالى الوسط تجميعا لعلوم إجماليه صغيره متعدده لأن العلم الإجمالى الوسط هو علم بثبوت الأحكام الشرعيه فى الواقع فى دائره مطلق الأمارات والعلم الإجمالى الكبير هو العلم بثبوت الأحكام الشرعيه فى دائره مطلق الشبهات سواء كانت فيها روايه أم لم تكن وأما العلم الإجمالى الوسط فهو العلم الإجمالى بثبوت الأحكام الشرعيه فى الواقع فى دائره مطلق الأمارات وأن العلم الإجمالى الصغير هو علم بثبوت الأحكام الشرعيه فى دائره أخبار الثقه أو دائره الأخبار الموجوده فى الكتب المعتبره.

وعندئذ ينحل العلم الإجمالى الكبير بالعلم الإجمالى الوسط لأن المعلوم بالإجمال بالعلم الإجمالى الكبير ليس أكثر من المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الوسط كما أن العلم الإجمالى الوسط ينحل بالعلم الإجمالى الصغير فإن المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الصغير ليس أقل من المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الوسط.

هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى قد يقال كما قيل إن العلم الإجمالى الوسط ليس تجميعا لعده علوم إجماليه صغيره بل هو مردد بين الأقل والأكثر الاستقلاليين ومن الواضح انحلال العلم الإجمالى فى الترديد بين الأقل والأكثر الاستقلالى إلى علم تفصيلى بالأقل وشك بدوى فى الأكثر كما إذا علمنا إجمالا أن ذمه شخص إما مشغوله بخمس دنانير لزيد او بعشره فإنه ينحل إلى علم تفصيلى باشتغال ذمته بالخمسه وإلى شك بدوى فى الزائد، وكذلك لو علمنا إجمالا ان ذمته مشغوله بالصوم خمس أيام او عشره أو عشرين أو ذمته مشغوله بالصلاه شهر أو شهرين فلا شبهه فى انحلال هذا العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى بالأقل وشك بدوى فى الأكثر.

فإذاً لا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه إلى الأكثر عن الوجوب الزائد.

وما نحن فيه أيضا كذلك فإن الأمر يدور بين عشره أحكام فى ماده الاجتماع وبين عشرتين فى مادتى الافتراق فيكون الأمر دائرا بين الأقل والأكثر فإن العلم الإجمالى الوسط مردد بين عشره أحكام فى ماده الاجتماع وبين عشرتين فى مادتى الافتراق فينحل عندئذ هذا العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى بالأقل وهو عشره أحكام فى مورد الاجتماع وشك بدوى فى الزائد ولا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه عن الزائد.

ولكن هذا القيل غير صحيح؛ فإن الميزان فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين وانحلال العلم الإجمالى فيه إلى علم تفصيلى بالأقل وشك بدوى فى الأكثر هو أن يكون الأقل بتمامه موجودا فى ضمن الأكثر كمثال الدين أو اشتغال ذمه الشخص بالصلاه أو بالصوم المردده بين الأقل والأكثر، فإن فيها يكون الأقل موجود فى ضمن الأكثر بتمامه ففى مثل ذلك لا شبهه فى انحلال العلم الإجمالى.

ص: ۱۳۴

وأما إذا لم يكن الأقل موجودا فى ضمن الأكثر بتمامه فلا يكون داخلا فى هذه المسأله كما إذا علمنا إجمالا بنجاسه إناءين شرقيين أو نجاسه إناء غربى فإن الأمر وإن كان دائرا بين الأقل والأكثر الاستقلاليين إلا أن الأقل غير موجود فى ضمن الأكثر وعليه لا يمكن انحلال العلم الإجمالى، بل يدور الأمر حينئذ بين المتباينين غايه الأمر أحد طرفى العلم الإجمالى أكثر من الطرف الآخر وهذا لا مانع منه. فإذاً أصاله الطهاره عن الإناءين الشرقيين معارضه بأصاله الطهاره عن الإناء الغربى فلا يمكن جريان كلتا الأصالتين لاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه وعندئذ تسقطان معا. فلا يكون المقام من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين.

وما نحن فيه كذلك فإن العشره أحكام فى مورد الاجتماع ليس موجوده فى العشرتين لموردى الافتراق وإذا لم تكن موجوده فيهما فلا يمكن انحلال العلم الإجمالى لا حقيقه ولا حكما.

أما حقيقه فلأن أحد طرفى العلم الإجمالى لا ينطبق على الطرف الآخر فإن عشره أحكام فى مورد الاجتماع لا تكون موجوده فى عشرتى الافتراق حقيقه حتى يكون الانحلال حقيقيا.

واما حكميا فإن أصاله البراءه عن العشرتين معارضه بأصاله البراءه عن العشره فى مورد الاجتماع فلا يمكن جريان كلتا الأصالتين لاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه.

فإذاً لا يمكن الانحلال فى المقام لا حقيقه ولا حكما. فلا يكون المقام من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين إذ قد عرفت أن دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين منوط بان يكون الأقل موجودا فى ضمن الأكثر ومع عدم وجوده لا بتمامه ولا ببعضه فلا يمكن انحلال هذا العلم الإجمالى.

ثم أن هنا اشكالا آخر وهو ان العلم الإجمالى بمطابقه بعض الاجماعات للواقع أو بعض الشهرات الفتوائيه للواقع فى فرض اجتماع هذا العلم الإجمالى مع العلم الإجمالى بمطابقه بعض الروايات للواقع فهل المؤثر فى تنجيز الحكم الواقعى فى مورد الاجتماع كلا العلميين الإجماليين أو المؤثر أحدهما فقط لا كلا العلمين الإجماليين؟

المشهور إن المنجز هو العلم الإجمالی بمطابقه جمله من الروایات للواقع دون العلم الإجمالی بمطابقه جمله من الشهرات الفتوائیه للواقع باعتبار أن هذا العلم الإجمالی متأخر عن العلم الإجمالی بالروایات، وکذلک العلم الإجمالی بالروایات متقدم زمنا علی العلم الإجمالی فی الاجماعات المنقوله.

فعلی المشهور أن المؤثر هو العلم الإجمالی السابق دون العلم الإجمالی المتأخر ولهذا اشترط المشهور فی تنجیز العلم الإجمالی فی جمیع أطرافه ان لا یکون بعض أطرافه منجزا بمنجز سابق وإلا فلا یکون للعلم الإجمالی منجزا.

أدله حجیه خبر الواحد – الدلیل العقلی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجیه خبر الواحد – الدلیل العقلی

إلی هنا قد وصلنا إلی هذه النتیجه وهی أن ما ذکره السید الاستاذ(قده) من انحلال العلم الإجمالی الکبیر بالعلم الإجمالی الوسط وهو ینحل ایضا بالعلم الإجمالی الصغیر هذا هو الصحیح.

والنکته فی ذلک: أن جعل الأحکام الشرعیه من قبل الشارع ـــــ الذی یری مصلحه الناس ومشاکلهم الاجتماعیه والفردیه والعائلیه ـــــ لا بد أن یکون بمقدار یشبع حوائج الناس الاجتماعیه والفردیه ویحل مشاکلهم من کافه الجهات فی کل عصر لا أکثر من ذلک، ومن الواضح أن المعلوم بالإجمال بالعلم الإجمالی الکبیر لیس أکثر من ذلک وکذلک المعلوم بالإجمال فی العلم الإجمالی الصغیر لا یکون أقل من المعلوم بالإجمال فی العلم الإجمالی الوسط.

فإذاً لا اختلاف بین هذه العلوم الثلاثه فی المعلوم بالإجمال لا کما ولا کیفا وإنما الاختلاف فی سعه دائره المعلوم بالإجمال فی العلم الإجمالی الکبیر فإن دائرته مطلق الشبهات وإن لم تکن فیها روایه وأماره. ودائره العلم الإجمالی الوسط مطلق الأمارات أعم من الإجماعات المنقوله والشهرات الفتوائیه ودائره العلم الإجمالی الصغیر صنف خاص من الروایات کروایات الثقات او الروایات الموجوده فی الکتب المعتبره.

ص: ۱۳۶

ثم أن هنا إشکالا آخر فی تنجیز العلم الإجمالی الحاصل من الشهرات الفتوائیه فی مورد الاجتماع مع العلم الإجمالی الحاصل من الروایات وکذلک العلم الإجمالی الحاصل من الإجماعات المنقوله فی مورد اجتماعه مع العلم الإجمالی الحاصل من الروایات وهل ان هذا العلم الإجمالی منجز فی مورد الاجتماع أو لا یکون منجزا؟

والجواب أن فیه قولین: فالمعروف والمشهور بین الأصحاب انه لا یکون منجزا لأن العلم الإجمالی الحاصل من الشهرات الفتوائیه فی مورد الاجتماع مع العلم الإجمالی الحاصل من الروایات متأخر زمنا عن العلم الإجمالی الحاصل من الروایات، وکذلک العلم الإجمالی الحاصل من الإجماعات المنقوله فی مورد الاجتماع متأخر زمنا عن العلم الإجمالی الحاصل من الروایات. والمعروف والمشهور بین الأصولیین أن العلم الإجمالی إنما یکون منجزا فیما إذا لم یکن بعض أطرافه منجزا بمنجز سابق وإلا لم یکون

منجزا ومثال ذلک ما لو علمنا بنجاسه أحد إناءین احدهما غربی والآخر شمالی ثم حصل لنا علم إجمالی بنجاسه إناءین أحدهما غربی والآخر شرقی والإناء الغربی طرف لکلا العلمین الإجمالیین. فهنا المعروف والمشهور بین الأصحاب أن العلم الإجمالی الثانی لا یکون منجزا لأن أحد طرفیه منجز بمنجز سابق وهو العلم الإجمالی الأول فلا مانع من الرجوع إلی أصاله الطهاره فی الإناء الشرقی لأن العلم الإجمالی إذا لم یکن منجزا بالنسبه إلی الإناء الغربی فبطبیعه الحال یکون الشک فی نجاسه الإناء الشرقی شکا بدویا ولا مانع من الرجوع فیه إلی اصاله الطهاره.

وما نحن فیه من هذا القبیل فإن العلم الإجمالی الحاصل من الشهرات الفتوائیه فی مورد الاجتماع متأخر زمنا عن العلم الإجمالی الحاصل من الروایات فی مورد الاجتماع، وقد قلنا إن المشهور بین الأصحاب أن هذا العلم الإجمالی الحاصل من الشهرات الفتوائیه لا یکون منجزا لأن بعض أطرافه منجز بمنجز سابق وهو العلم الإجمالی الحاصل من الروایات.

ص: ۱۳۷

وإذا فرضـنا أن مورد الاجتمـاع لا يكون منجزا بـالعلم الإجمالى الحاصل من الشـهرات الفتوائيه أو العلم الحاصل من الإجماعات المنقوله فإذا لم يكن منجزا للأحكام الشـرعيه فى مورد الاجتماع باعتبار أنها منجزه بمنجز سابق فلا مانع من الرجوع إلى الأصول المؤمنه فى مـاده الافتراق لأنـا إذا أفرزنـا مورد الاجتماع عن الشـهرات الفتوائيه فمورد الافتراق قليل جـدا لأن الشـهرات الفتوائيه التعبـديه - التى لم تكن فى موردها روايات – قليله جـدا وكذلك الإجماعات المنقوله التى لم تكن فى موردها روايه فهى قليله جـدا فلا يوجـد علم إجمـالى بمطابقه بعضـها للواقع، ومن هنا إذا لم يكن العلم الإجمالى الحاصل من الشـهرات منجزا للأحكام الشـرعيه فى مورد اجتمـاعه مع العلم الإجمـالى من الروايات فلا يكون منجزا للأحكام الشـرعيه فى مورد الافتراق أيضا إذ لا علم إجمـالى فى مورد الافتراق بـل هنـاك شـك بـدوى والمرجع فيه هو الأصول المؤمنه من الاستصـحاب أو أصاله البراءه هـذا هو المشهور بين الأصحاب.

ولكن مـا ذهب اليه المشـهور من الاصوليين غير صـحيح، بـل لا يرجع إلى معنى محصل لأن التنجز أثر للعلم الإجمالى ومعلول للعلم الإجمـالى ويسـتحيل انفكـاك الأثر عن المـؤثر بـأن يكون المؤثر موجودا دون الأثر أو الأثر موجودا دون المؤثر أو العله موجوده دون المعلول او المعلول موجود بدون العله كل ذلك مسـتحيل لأن المعلول يدور مدار العله حدوثا وبقاءً وجودا وعدما والأثر يدور مدار المؤثر حدوثا وبقاء ووجودا وعدما.

وعلى هـذا فالعلم الإجمالى الحاصل من الروايات وإن كان متقـدما زمنا فإن أريد به انه منجز للأحكام فى مورد الاجتماع حدوثا وبقـاء فهـذا غير معقـول لأن معنـاه انفكـاك المعلول عن العله والأثر عن المؤثر، إذ معنـاه أن العلم الإجمـالى الحاصـل فى يوم الخميس منجز للحكم فى يوم الخميس ويوم الجمعه وهكـذا أى حـدوثا وبقـاء وهـذا معنـاه انفكـاك المعلول عن العله إذ كيف يكون المعلول يوم الجمعه والعله يوم الخميس ولهـذا المعلول يـدور مـدار العله حـدوثا وبقاء، فإذا انتفت العله انتفى المعلول ولا يعقل بقاؤه بدون العله فالمعلول كما انه فى حدوثه بحاجه إلى العله كذلك فى بقائه بحاجه إلى بقائها.

ومن هنا لا يعقل أن يكون العلم الإجمالی الحاصل من الروايات منجزا للأحكام الشرعيه فی مورد الاجتماع حدوثا وبقاء وإلا لزم انفكاك المعلول عن العله وانفكاك الأثر عن المؤثر وهو مستحيل.

وعلى هـذا فـإذا اجتمع العلم الإجمالی الحاصل من الروايات مع العلم الإجمالی الحاصل من الشـهرات الفتوائيه فی آن واحـد فی مورد الاجتمـاع فعندئـذ تنجز مورد الاجتمـاع مسـتند إلى كليهمـا معـا، ولاـ يعقل أن يكون مسـتندا إلى أحـدهما دون الآخر لأنه ترجيح من غير مرجح بعد ما كانت نسـبه المعلول إلى كلتا العلتين نسـبه واحده، فنسبه المعلول إلى أحداهما المعين دون الأخرى ترجيـح من غير مرجـح، فلاـ محـاله عندئـذ يكون مسـتندا إلى كليهمـا كما هو الحال فی جميع موارد اجتماع العلتين على معلول واحد، فإنه حينذاک يكون المعلول مستند إلى كلتيهما معا لا إلى أحداهما دون الأخرى لأنه ترجيح من غير مرجح.

وعلى هذا يجتمع علمان إجماليان فی مورد الاجتماع ويكون تنجز الأحكام الشرعيه فی مورد الاجتماع مستند إلى كلا العلمين لا إلى احـدهما دون الآـخر. كما هو الحال فی المثال المـذكور سابقا فإن الإناء الغربی مورد لاجتماع كلا العلمين باعتبار أنه طرف لكليهمـا فـإذا أجتمع فيه كلاـ العلمين فی آن واحـد فلاـ محـاله يكون تنجز هـذا الإناء مسـتند إلى كلا العلمين معا ولا يمكن أن يكون مستند الى العلم الأول دون الثانی لأنه ترجيح من غير مرجح.

والنتيجه أن ما هو المشهور بين الأصحاب من شرط تنجيز العلم الإجمالی هو أن لا يكون بعض أطرافه منجزا بمنجز سابق غير تام بل لا يرجع إلى معنى محصل.

هذا تمام كلامنا فی المرحله الأولى.

وأما الكلام فی المرحله الثانيه فهو فی انه هل يوجـد فرق بين وجوب العمل بالروايات من جهه العلم الإجمالی بصـدور مجموعه منها عن المعصومين(ع) او وجوب العمل بها من جهه حجيتها وما هو الفرق بينهما؟

والجواب أن الفرق بينهما فى عده نقاط يأتى الكلام فيها إن شاء ...

أدله حجيه خبر الواحد – الدليل العقلى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – الدليل العقلى

أمـا الكلام فى المرحله الثانيه فيقع فى الفرق بين وجوب العمل بالروايات بملاك العلم الإجمالى وبين وجوب العمل بها بملاك حجيتها وما هو الفارق بينهما؟

والجواب: أن الفارق بينهما فى مجموعه من النقاط:

النقطه الأولى: أن مقتضى العلم الإجمالى بالروايات يفترق عن مقتضى دليل حجيه الروايات.

النقطه الثـانيه: فى جريـان الأـصول العمليه فى أطراف العلم الإجمـالى وعـدم جريانهـا فـإن كان وجوب العمل بالروايات بملاك العلم الإجمـالى يقع الكلاـم فى جريان الأصول العمليه فى أطرافها وعـدم جريانها فى أطراف هـذا العلم بينما إذا كانت الروايات حجه فلا تجرى الأصول العمليه فى مواردها أصلا.

النقطه الثـالثه: أن وجوب العمـل بالروايـات إذا كـان بملاـك العلم الإجمـالى فيقع الكلاـم فى جريان الأصول اللفظيه فى أطرافه وعدم جريانها فيها بينما لا تجرى فى موارد الروايات إذا كانت حجه.

فإذاً يفترق وجوب العمل بالروايات بملاك العلم الإجمالى عن وجوب العمل بها بملاك حجيتها.

أما النقطه الأولى فيفترق مقتضى العلم الإجمالى عن مقتضى دليل الحجيه فى أمور:

الأـمر الأـول: أن مقتضـى العلم الإجمـالى تنجيز التكليـف المعلـوم بالإجمـال إمـا مباشـره أو بالواسـطه بنحو العليه التـامه او بنحو الاقتضاء وسوف يأتى الكلام فى هذه الجهات فى ضمن الأبحاث القادمه.

وأما مقتضـى دليل حجيه الروايات إما حجيتها مطلقا أو حجيه خصوص طائفه منها كأخبار الثقه أو أخبار العـدول أو أخبار طائفه خاصه على الأقوال فى ذلك.

فإذا كانت الروايات حجه يترتب عليها آثارها على نفس الروايات بعنوانها الخاص وباسـمها المخصوص كصحه الاستناد إليها فى مقام العمل الخارجى وصـحه الاسـتناد إليها فى مقام عمليه الاسـتنباط وصحه اسناد مؤداها إلى الشارع سواء كان مؤداها الوجوب أو الحرمه أو حكم آخر غيرهمـا، ولاـ فرق فى هـذا بين أن يكون معنى الحجيه هو جعـل الطريقيه والكاشـفيه والعلم التعبـدى أو معنى الحجيه المنجزيه والمعـذريه او معنى الحجيه جعـل الحكم المماثـل للحكم الواقعى فى صوره المطـابقه من الروايات للواقع وجعل الحكم الظاهرى المخالف إذا كانت الروايه مخالفه للواقع فلا فرق من هذه الناحيه.

ص: ۱۴۰

فالنتيجه أن العلم الإجمالى بالروايات يقتضى وجوب الاحتياط بينما مقتضى دليل الحجيه وجوب العمل بكل روايه بخصوصها وترتيب آثار الحجيه عليها.

الأمر الثانى: أن وجوب العمل بالروايات إذا كان بملاك العلم الإجمالى فلا يصح اسناد مؤداها إلى الشارع لأن مؤدى الأمارات ومدلولها إما الوجوب أو الحرمه او غيرهما من الأحكام الشرعيه فلا يصح اسناد مؤداها ومدلولها الى الشارع ولا يصح الاستناد إليها فى مقام العمل الخارجى كما لا يصح الاستناد إليها فى مقام عمليه الاستنباط بينما إذا كان وجوب العمل بالروايات بملاك حجيتها فيجوز اسناد مؤداها إلى الشارع ويصح أن يقال أن هذا الوجوب المدلول لهذه الروايه هو وجوب شرعى أو أن هذه الحرمه حرمه شرعيه فيصح اسناد مؤداها ومدلولها إلى الشارع كما يصح الاستناد إليها فى مقام العمل الخارجى أو عمليه الاستنباط.

هذا هو الفارق بين وجوب العمل بالروايات بملاك العلم الإجمالى وبين وجوب العمل بها بملاك حجيتها.

الأمر الثالث: أن وجوب العمل بالروايات إذا كان بملاك العلم الإجمالى فلا يكون مثبتاتها حجه بينما إذا كان وجوب العمل بالروايات بملاك حجيتها فتكون مثبتاتها حجه.

وأما النقطه الثانيه: ففيها أيضا صور وأمور:

الصوره الأولى: ما إذا كان مفاد الروايات أحكاما إلزاميه كالوجوب أو الحرمه ومفاد الأصول العمليه أحكاما ترخيصيه كأصاله البراءه العقليه والنقليه أو أصاله الطهاره واستصحاب عدم التكليف كاستصحاب عدم الوجوب او استصحاب عدم الحرمه فيكون مدلول الأمارات أحكاما إلزاميه كالوجوب والحرمه ونحوهما، ومدلول الأصول العمليه أحكاما ترخيصيه.

فإذاً تاره يقع الكلام فى جريان الأصول العمليه المؤمنه والمرخصه فى الأطراف فى الروايات إذا كان وجوب العمل بها بملاك العلم الإجمالى فهل تجرى الأصول العمليه المؤمنه المرخصه فى أطراف العلم الإجمالى بالروايات أو لا تجرى.

ص: ۱۴۱

والجواب: أنها لا- تجرى إما لقصور مقتضيها فى نفسه أى أن أدله الأصول العمليه المؤمنه قاصره عن شمول أطراف العلم الإجمالى فى نفسها ومنصرفه عنها فلا تشمل أطراف العلم الإجمالى وهذا القول هو الأظهر، او ان أدله الأصول العمليه المرخصه تشمل بإطلاقها اطراف العلم الإجمالى ولكنها تسقط من جهه المعارضه، فإذا علمنا بنجاسه أحد الإناءين فمن الواضح أن أصاله الطهاره فى هذا الإناء معارضه بأصاله الطهاره فى الإناء الآخر لأن كلتا الأصالتين لا تجرى فى كلا الإناءين وإلا لزم الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه وهذا غير ممكن وأما جريانها فى أحدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح لأن نسبه أصاله الطهاره الى كلا الإناءين على حد سواء.

وأما جريانها فى احدهما لا- بعينه فغير صحيح فإنه إن أريد من أحدهما لا بعينه أحدهما المفهومى فلا واقع موضوعى له فى الخارج وليس من اطراف العلم الإجمالى بل هو مجرد مفهوم فى عالم الذهن فقط. وإن أريد بأحدهما لا- بعينه احدهما المصداقى فهو من الفرد المردد والفرد المردد يستحيل وجوده فى الخارج.

فمن أجل ذلك تسقط أدله الأصول العمليه المؤمنه عن أطراف العلم الإجمالى بالتعارض فإذا سقطت فيكون العلم الإجمالى حينئذ منجز. ونتيجه تنجيز العلم الإجمالى هى وجوب الاحتياط والاجتناب عن جميع أطراف العلم الإجمالى.

وأما إذا كان وجوب العمل بالروايات بملاك حجيتها فلا شبهه فى أن الروايات تتقدم على هذه الأصول العمليه المؤمنه. أما تقديمها على أصاله البراءه العقليه فهو بالورود فإن الروايات التى هى حجه رافعه لموضوع أصاله البراءه العقليه وجدانا لأن موضوع أصاله البراءه العقليه عدم البيان ولا شبهه فى أن الروايات إذا كانت حجه شرعا فهى بيان وجدانا.

وأما تقديمها على أصاله البراءه الشرعيه وأصاله الطهاره واستصحاب عدم التكليف فهل هذا التقديم بالورود أو بالحكومه او بالجمع الدلالى العرفى، فهنا وجوه، سوف يأتى بحثها فى ضمن البحوث الآتيه إن شاء...

فـإذاً فرق بين وجوب العمـل بالروايـات بملاـك العلم الإجمـالی فيكون هـذا الوجوب وجوب احتيـاطی وبين وجوب العمـل بها بملاک حجيتها.

الصوره الثانيه: ما إذا كانت الأصول العمليه متكفله للأحكام الالزاميه كأصاله الاشتغال واستصحاب المثبت للتكليف كاستصحاب بقـاء الوجوب او استصـحاب بقـاء الحرمه فـإذا كـانت الأـصول العمليه متكفله للأحكـام الاـلزاميه فعندئـذ إن كان الأصل العملی مخالفـا للروايـات وفرضـنا أن الروايات حجه فعندئـذ لا بـد من تقـديم الروايه علی الأصل العملی المتكفل للأحكام الالزاميه. أما تقديم الروايات إذا كانت حجه علی أصاله الاشـتغال فهو بالورود لأن موضوع أصاله الاشتغال احتمال العقوبه علی مخالفه الواقع ولاـ شـبهه فی أن الروايـات إذا كـانت حجه فهی مؤمنه من العقوبه قطعـا فـإذا عمـل المكلف بالروايه فهو مأمون قطعا من العقوبه والإدانه وإن كانت الروايه مخالفه للواقع، فالروايه رافعه لموضوع أصاله الاشتغال وجدانا فتقديمها عليها إنما هو بالورود.

واما تقـديمها علی الاستصـحاب المثبت للتكليف فهـل هو بـالورود أو بـالحكومه او بالجمع الـدلالی العرفی؟ فيه وجوه وسـيأتی بحثها فی ضمن البحوث القادمه إن شاء ..

هـذا إذا كـان الأصـل العملی المتكفـل للحكم الالزامی مخالفا للروايه وأما إذا كان موافقا للروايه فهل يكون تقـديم الروايه علی هذه الأصول من باب الورود او من باب الحكومه او من باب الجمع الدلالی العرفی ففيه وجوه تأتی غدا إن شاء ...

أدله حجيه خبر الواحد – الدليل العقلی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – الدليل العقلی

الصوره الثانيه: ما إذا كانت الأصول العمليه الشرعيه متكفله للأحكام الالزاميه كقاعده الاشتغال وكالاستصحاب المثبت للتكليف كاستصـحاب بقـاء وجوب شـیء أو استصـحاب بقـاء حرمه شـیء فتاره يقع الكلام فی جريان هـذه الأصول فی أطراف الروايات بملاک أن هـذه الروايات حجه وأخری يقع الكلام فی جريانها فی موارد هذه الروايات بملاک وجوب العمل بها من جهه العلم الإجمالی وقاعده الاشتغال.

ص: ۱۴۳

أما الكلام فی الفرض الأول: فإن كانت هذه الأصول مخالفه للروايات التی هی حجه ومدلول الروايه إما نفی الوجوب أو الحرمه واما مـدلول قاعـده الاشـتغال فوجوب شـیء فعندئذ لا شـبهه فی تقديم الروايه علی قاعده الاشـتغال من باب الورود لأن موضوع قاعده الاشتغال احتمال العقوبه والإدانه والروايه إذا كانت حجه فهی مؤمنه جزما عن العقوبه وإن كانت الروايه مخالفه للواقع.

وأما إذا كان الأصل العملی متمثلا بالاستصحاب فإن كان الاستصـحاب حجه بـدليل قطعی كالسـيره العقلائيه أو نحوها فأيضا لا شبهه فی تقـديم الروايه علی الاستصـحاب من بـاب الورود أو من باب الحكومه او من باب الجمع الـدلالی العرفی، وسوف يأتی الكلام فيها.

وأما كانت هذه الأصول العمليه كقاعده الاشتغال موافقه للروايه فهذا يعنى اجتماع قاعده الاشتغال مع الروايه على حكم واحد فمع ذلك لا بد من تقديم الروايه على قاعده الاشتغال من باب الورود لأن المأخوذ فى موضوع قاعده الاشتغال احتمال ثبوت التكليف فى الواقع كما فى الشبهات قبل الفحص وعدم ثبوت الحكم لا واقعا ولا ظاهرا ومن الواضح أن الروايه إذا كانت حجه فهى تثبت الواقع ظاهرا فلا محاله تكون رافعه لموضوع قاعده الاشتغال وجدانا فتكون وارده عليها.

وأما إذا كان الأصل العملى متمثلا ـ فى الاستصحاب وفرضنا أنه حجه فى مورد الاجتماع مع الروايه ولكن مع ذلك لا بد من تقديم الروايه على الاستصحاب لأنه منوط بالشك فى بقاء الحاله السابقه مقيدا بعدم الدليل على ثبوت الحاله السابقه أو نفيها وفى حال كان هناك دليل على ثبوت الحاله السابقه ولو ظاهرا فهو رافع لموضوع الاستصحاب وجدانا فيكون واردا على الاستصحاب وسوف يأتى بحثه فى ضمن الأبحاث القادمه.

واما إذا لم يكن الاستصحاب حجه لعدم الدليل عليه وكان وجوب العمل به بملاك قاعده الاشتغال ووجوب الاحتياط وليس بملاك حجيه الاستصحاب فعندئذ لا شبهه فى تقديم الروايه على الاستصحاب فكما أن الروايه تتقدم على قاعده الاشتغال كذلك تتقدم على الاستصحاب لأن مدرك الاستصحاب قاعده الاشتغال حسب الفرض. هذا إذا كانت الأصول العمليه المتكفله للأحكام الالزاميه مخالفه للروايات وكانت الروايات حجه.

وأما الفرض الثاني: وهو ان الروايات لا ـ تكون حجه ووجوب العمل بها بملاـك العلم الإجمالي من باب قاعده الاشتغال لا بملاك حجيتها في نفسها فعندئذ إذا كان الأصل العملي متمثلا بقاعده الاشتغال وكانت موافقه للروايه وقد اجتمعت مع الروايه في مورد الاجتماع بينهما فبطبيعه الحال يكون تنجز الحكم في مورد الاجتماع مستند إلى قاعده الاشتغال والروايه معا باعتبار أن وجوب العمل بالروايات من باب قاعده الاشتغال وكلتا القاعدتين مؤثره في تنجيز الحكم في مورد الاجتماع فهو من باب اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وحينئذ لا محاله يكون وجود المعلول مستند إلى كلتا العلتين لا إلى احدهما دون الأخرى كما لو اجتمعت حراره النار مع حراره الكهرباء على غليان الماء فغليانه مستند إلى كلتا الحرارتين ولا يمكن أن يكون مستند إلى حراره النار دون حراره الكهرباء أو بالعكس بل هو مستند إلى كلتيهما معا وهكذا في كل مورد تجتمع فيه علتان مستقلتان على معلول واحد فهو مستند إلى كلتيهما معا ويستحيل استناده إلى احداهما دون الأخرى.

واما إذا كان الأصل العملي متمثلا بالاستصحاب وكان الاستصحاب حجه بدليل قطعي كسيره العقلاء ونحوها فعندئذ لا شبهه في أن الاستصحاب يقدم على الروايه في مورد الاجتماع لأن وجوب العمل بالروايات بملاـك الاحتياط وقاعده الاشتغال والاستصحاب إذا كان حجه فهو مقدم على قاعده الاشتغال لأن المأخوذ في قاعده الاشتغال عدم ثبوت الحكم لا واقعا ولا ظاهرا والاستصحاب يثبت الحكم ظاهرا فيقدم على قاعده الاشتغال بالورود لأنه رافع لموضوع قاعده الاشتغال وجدانا.

واما إذا لم يكن الاستصحاب حجه بان يكون العمل به من باب الاحتياط وقاعده الاشتغال كما إذا علم إجمالا بصدور بعض الروايات الداله على الاستصحاب عن المعصومين(ع) وحينئذ فإذا اجتمع مع الروايه في مورد واحد فالمفروض ان وجوب العمل بالروايات أيضا من باب قاعده الاشتغال فتجتمع في هذا المورد قاعدتي اشتغال فبطبيعه الحال تنجيز الحكم في مورد الاجتماع مستند إلى كلتا القاعدتين معا لا إلى احداهما دون الأخرى.

هـذا كله على ما هو الصـحيح من ان تنجيز العلم الإجمالى لأطرافه يكون بنحو الاقتضاء لا بنحو العله التامه أى ان العلم الإجمالى منجز للمعلوم بالإجمـال بنحو العله التـامه ولكنه منجز لأـطرافه بنحو الاقتضـاء شـريطه أن لاـ تجرى الأـصول العمليه المرخصه فى أطرافه وإلا فهى مانعه عن تنجيز العلم الإجمالى لأطرافه.

وأمـا إذا قلنـا بـان تنجيز العلم الإجمـالى لأـطرافه أيضـا يكون ينحو العله التامه فلا يجرى شـىء من الأصول العمليه المرخصه فى اطرافه ولاـ يمكن جريانهـا لأـن فرض جريانها فرض ان العلم الإجمالى ليس عله تامه وهو خلف لأن العلم الإجمالى إذا كان عله تامه لتنجيز أطرافه فلا مجال لجريان الأصول العمليه المرخصه وكذلك لا مجال للأصول العمليه المتكفله للأحكام الالزاميه فإنها ايضا لا مجال لجريانها لأن العلم الإجمالى عله تامه فلا محاله يكون منجز بدون توقف على شـىء آخر... نعم قاعده الاشتغال إذا كانت مستنده إلى العلم الإجمالى بالروايات كما فى الاستصحاب إذا كان مستند إلى العلم الإجمالى بصدور بعض رواياته فالعلم الإجمـالى منجز لأـطرافه بنحو العله التـامه فعندئـذ كمـا ان العلم الإجمـالى بصـدور مجموعه من الروايـات منجز بنحو العله التامه كـذلك العلم الإجمالى بصـدور بعض روايات الاستصـحاب منجز بنحو العله التامه ومع اجتماع كلتيهما فى مورد واحـد فالتنجيز عندئـذ مسـتند إلى كلتيهما معا وحينئـذ لا وجه لتقـديم قاعـده الاشـتغال فى الروايات على قاعده الاشـتغال فى الاستصـحاب لأن مـدرك كلتا القاعـدتين هو العلم الإجمالى.. نعم العلم الإجمالى بالروايات متقـدم عل قاعـده الاشـتغال إذا كان مدركها احتمال ثبوت التكليف كما فى الشـبهات البدويه قبل الفحص لأن فيها يجب الاحتياط بمقتضى قاعده الاشتغال لأنه لا مجال لجريانها إذا قلنا ان العلم الإجمالى عله تامه لتنجيز أطرافه لأن التنجيز مستند إلى العلم فلا تصل النوبه إلى الاحتمال.

ص: ۱۴۶

هذا كله فيما إذا كانت الأصول العمليه المتكفله للأحكام الالزاميه موافقه للروايه. طجرافه

أدله حجيه خبر الواحد – الدليل العقلی بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – الدليل العقلی

ذكرنـا في الصوره الثـانيه مـا اذا كـان الأصـل العملی متكفلاـ للحكم الإلزامی فتاره يقع الكلام فيما اذا كان الأصل العملی موافقا للروايه وأُخرى يكون مخالفـا لهـا وقـد تقـدم الكلاـم فيما اذا كان الأصل موافقا للروايه ويبقى الكلام فيما اذ كان الأصل العملی المتكفل للحكم الإلزامی مخالفا للروايه.

فـإن كـان الأصـل العملی متمثلاـ فی الاستصـحاب المثبـت للتكليـف فـإن قلنـا بحجيـه الروايـه فلاـ شـبهه فی تقـديم الروايه على الاستصحاب فيكون تقديمها عليه من باب الورود على تفصيل يأتی فی ضمن البحوث القادمه.

وأمـا اذا كان وجوب العمل بالروايات بملاک العلم الاجمالی لا بملاک حجيتها بل من باب الاحتياط وقاعـده الاشـتغال وحينئذ فـإن كـان الاستصـحاب حجه بـدليل قطعی كالسيره القطعيه ونحوهـا ولاـ يمكن إثبات حجيه الاستصـحاب بالروايات باعتبار أن الروايـات على الفرض لاـ دليـل على حجيتهـا فـاذا ثبتت حجيه الاستصـحاب بـدليل قطعی خـارجی فعندئـذ لاـ شـبهه فی تقـديم الاستصـحاب على الروايـات لاـن العمـل بالروايـات انما هو بملاک قاعـده الاشـتغال والاستصـحاب وارد على هـذه القاعـده لأن موضوع هـذه القاعـده احتمال ثبوت التكليف مع عدم وجود مؤمن فی البين ومقيد بعدم ثبوته لا واقعا ولا ظاهرا ومن الواضح أن الاستصحاب مثبت للتكليف ظاهرا فعندئذ ينتفی موضوع القاعده بانتفاء قيده ولهذا يكون الاستصحاب واردا على الروايه اذا كان وجوب العمل بها بملاک العلم الاجمالی وقاعده الاشتغال والاحتياط.

وأمـا اذا لم يكن الاستصـحاب حجه ولاـ دليل على حجيته من الخارج وروايات الاستصـحاب لم تثبت حجيتها ولكن بما أنا نعلم بصدور بعض روايات الاستصـحاب فيكون العمل بالاستصـحاب بملاک العلم الاجمالی من باب الاحتياط وقاعده الاشـتغال كما هو الحال فی سائر الروايات فإن وجوب العمل بها بملاک العلم الاجمالی من باب الاحتياط وقاعده الاشـتغال فحيث انه لا يمكن الجمـع بيـن القاعـدتين الاشـتغاليتين اذ لاـ يمكـن صـدور حكميـن متناقضـين من العقـل ای لاـ يمكن ان يحكم العقـل بحكمين متناقضين ای بحسن شیء وقبحه معا وبقاعده الاشتغال فی مورد روايات الاستصحاب بقاعده الاشتغال فی مورد سائر الروايات اذا كانتـا متخـالفتين ومتنـاقضتين وفی مثـل ذلـک لاـ محـاله يحكم العقـل بـالتخيير بينهما بعـد عـدم إمكان الحكم بكلتا القاعـدتين المتناقضتين فبطبيعه الحال يحكم بالتخيير بينهما.

ص: ۱۴۷

هذا اذا كان الأصل العملی متمثلا بالاستصحاب.

وأما اذا كان متمثلا بقاعـده الاشـتغال بأن يكون مفاد الاشـتغال وجوب شـیء ومفاد الروايات حرمه ذلک الشـیء والمفروض أن

العمل بالروايات ايضا من باب قاعده الاشـتغال فعندئذ يقع التنافى بين قاعدتين اشتغاليتين وحيث انه لا يمكن فرض التنافى بينهما إذ معنـاه ان العقل يحكم بكلتا القاعـدتين معا وهـذا غير معقول ولا يصـدر من العقل حكمين متناقضـين فعندئـذ لا محاله يحكم العقل بالتخيير بين الأخذ بقاعده الاشـتغال وبين الأخذ بالعمل بالروايات فإن العمل بالروايات ايضا بملاک قاعده الاشـتغال مخير بين كلتا القاعدتين

قـد يقال إن قاعـده الاشـتغال اذا كانت مخالفه للروايات فى موارد العلم الاجمالى لا تجرى فى أطرافه لا كلا ولا بعضا فإن قاعده الاشتغال لا تجرى فى أطراف العلم الاجمالى اذا كانت مخالفه للعلم الاجمالى لا كلا ولا بعضا

والجواب أن هـذا القول لا يرجع الى معنى محصـل إذ لا مانع من جريان قاعـده الاشـتغال فى بعض أطراف العلم الاجمالى دون بعضـها الآخر لأن جريانها منوط بتحقق موضوعها ومع تحقق موضوعها فى بعض أصـناف الروايات دون الأخرى تجرى القاعـده فى موارد هذا الصـنف فعندئذ تكون هذه القاعده منافيه للعمل بهذه الاصـناف من الروايات من باب قاعده الاشـتغال وحينئذ تقع المنافـاه بين هـاتين القاعـدتين الاشـتغاليتين وحيث إن المنافـاه بينهما غير ممكنه فلا محاله يحكم العقل بالتخيير بينهما بعـد أن لا يمكن الحكم بكلتا القاعدتين معا إذ التعارض بين الأحكام العقليه القطعيه والعقليه الضـروريه غير معقول كما لا يمكن التعارض بين الأحكام القطعيه الشرعيه ايضا لانه لا يعقل التعارض بين الآيتين سندا أو بين دلالتين قطعيتين فالتعارض بين الأحكام القطعيه غير متصور لا سـندا ولا دلاله اذا كـانت قطعيه وإنما يتصور فى الأحكام الظنيه المعتبره بـدليل وأما الأحكام الشـرعيه اذا كانت قطعيه فلا يتصور التعارض بينها ولهذا لا يعقل التعارض بين الآيتين سندا ولا بين الدلالتين اذا كانتا قطعيتين.

هذا اذا كان تنجيز العلم الاجمالی لأطرافه بالاقتضاء وبالواسطه وأما اذا كان تنجيزه لأطرافه بالمباشره وبنحو العله التامه فعندئذ لا مجال لأصاله الاشتغال فی موردها فإن فرض وجود المخالف للعلم الاجمالی عن التنجيز غير متصور لأنه يعنی ان العلم الاجمالی ليس عله تامه وهو خلف.

وايضاً لا مانع من ان تجری قاعده الاشتغال المخالفه للعلم الاجمالی بالروايات فی جميع أطرافه من الروايات وعندئذ تقع المنافاه بين قاعدتين اشتغاليتين أی بين قاعده الاشتغال التی تجری فی مورد الروايات وبين قاعده الاشتغال التی يعمل بها فی الروايات لأن العمل بالروايات كان من باب قاعده الاشتغال ولكن حيث ان المنافاه بينهما غير معقوله فمن اجل ذلك يحكم العقل بالتخيير بينهما.

هذا كله فی الصوره الاولی

الصوره الثالثه: ما اذا كان الأصل العملی متكفلا للحكم الالزامی والروايات نافيه للحكم الإلزامی بمدلولها المطابقه او بمدلولها الالتزامی فالاصل العملی المتكفل للحكم الإلزامی فی مقابله الروايات النافيه للحكم الإلزامی وهذا الأصل العملی متمثل فی أصلين:

احدهما: قاعده الاشتغال.

والآخر: الاستصحاب المثبت للتكليف.

وفی مقابلها روايه نافيه للتكليف الالزامی كما اذا فرضنا ان قاعده الاشتغال تقتضی وجوب شیء فی مورد الروايات والروايه تدل علی اباحه ذلك الشیء بالمطابقه وعلی نفی الوجوب بالالتزام فتكون نافيه للوجوب بالدلاله الالتزاميه وكذلك الحال فی الاستصحاب فإن الروايه مخالفه له ومنافيه لمدلوله لانه مثبت للوجوب او الحرمه والروايه تدل علی الإباحه بالمطابقه وعلی نفی الوجوب بالالتزام.

أدله حجيه خبر الواحد – الدليل العقلی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع:- خـــتـــام.

ذكر السيد الماتن (قدس الله نفسه) : الحاديه والثلاثون: إذا بقی من المال الذی تعلق به الزكاه والخمس مقدار لا يفی بهما ولم يكن عنده غيره فالظاهر وجوب التوزيع بالنسبه بخلاف ما إذا كانا فی ذمته ولم يكن عنده ما يفی بهما فإنه مخير بين التوزيع وتقديم أحدهم) (١) .

ص: ١٤٩

١- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الیزدی الطباطبائی، ج۴، ص١٩٢، ط جماعه المدرسین.

ذکر الماتن ان ما بقی من العین الزکویه او الخمس یوزع بینهما بالنسبه فاذا فرضنا ان خمس هذا المال زکاه وعشره سهم الامام (علیه السلام) والساده فیقسم بینهما الی ثلاثه اثلاث ثلثین للإمام (علیه السلام) والساده وثلث للزکاه ، وهکذا اذا کانت النسبه الربع او الخمس فیقسم بینهما بالنسبه.

ولکن هذا التقسیم فی بعض اصناف الزکاه غیر متصور ، مثلا فی زکاه الاغنام فالزکاه متعلقه بعین واحده وهی شاه من اربعین شاه وتسعه وثلاثین شاه لیس متعلقه للزکاه ولهذا یجوز تصرف المالک فی تسعه وثلاثین شاه ، واما الخمس فهو متعلق بأربعین شاه بنحو المشاع فخمس اربعین شاه وهو سهم الامام (علیه السلام) والساده فمعناه ان کل واحد من الشیاه مشترک بین المالک وبین الامام (علیه السلام) والساده وأما الباقی وهو أربعه اخماس فهی للمالک ، فالخمس متعلق بالعین بنحو الاشاعه واما الزکاه فهی متعلقه بالعین بنحو الکلی فی الذمه ، فالزکاه لیست مشترکه بین المالک وبین الفقیر فان شاه واحد تماما هی الزکاه والباقی للمالک ولهذا یجوز تصرف المالک بالباقی من التصرفات الخارجیه والاعتباریه کالبیع والهبه.

واما اذا بقی من اربعین شاه شاهٌ واحده فهذه الشاه إما هی زکاه بتمامها او خمسها سهم الامام (علیه السلام) والساده ، فیدور امر هذه الشاه بین کونها زکاه تماما وبین خمسها سهم الامام (علیه السلام) والساده مشترک بین المالک والامام (علیه السلام) والساده ولا یمکن التوزیع فالتوزیع منوط بالاشتراک بان یکون المال مشترکا بین الخمس والزکاه وشاه واحده لیست مشترکه فهی اما زکاه بتمامها او خمسها للإمام والساده ، اذن فهی اما متعلق للزکاه او متعلق للخمس وتعیین ذلک بحاجه الی القرعه.

واما فی زکاه الابقار فالتوزیع غیر متصور فان زکاه البقر فی ثلاثین بقره تبیع والتبیع هو الزکاه واما الخمس تعلق بنفس ثلاثین بقر فخمس الثلاثین بقره هو سهم الامام (علیه السلام) وسهم الساده ، إذن لا اشتراک بینهما حتی یوزع فالتوزیع غیر متصور فی زکاه البقر.

ص: ١۵٠

وكذا الحال فى زكاه الابل فان فى خمس إبل شاه والخمس متعلق بنفس الابل بنحو المشاع فخمسها للإمام (عليه السلام) والساده واربعه اخماسها للمالك فالمالك لا يشترك مع الفقير فان خمسه ابل ملك المالك تماما ويجوز تصرف المالك فى خمسه ابل بدون أى مزاحم وزكاه خمسه ابل شاه أى شاه كانت سواء أكان اشترى شاه بعنوان الزكاه او كانت الشاه عنده دفعها للفقير بعنوان الزكاه.

النتيجه ان ما ذكره الماتن من التوزيع انما ينطبق على زكاه الغلاه وزكاه النقدين فان الزكاه فى الغلاه الاربعه متعلقه بالعين بنحو كسر المشاع وكذا الزكاه فى النقدين وعلى هذا فاذا بقى من الحنطه التى هى متعلقه للزكاه والخمس معا منها مقدار لا يفى بالزكاه والخمس معا فالماتن ذكر التوزيع ، فظاهر كلام الماتن الباقى مشترك بين الفقير وبين الامام (عليه السلام) والساده مع ان الامر ليس كذلك فان تعلق الزكاه بالحنطه بنحو الاشاعه بمعنى ان كل جزء من اجزائه مشترك بين المالك والفقير واذا كانت متعلقه للخمس فكل جزء من اجزاء الحنطه مشترك بين المالك والامام والساده فحينئذ اذا تلفت الحنطه بآفه سماويه او ارضيه او اتلفها المالك عمدا فعلى الاول ليس المالك ضامنا للزكاه والخمس لان التلف ليس بتقصير منه وعلى الثانى تنتقل الزكاه والخمس الى ذمه المالك واما الباقى فهو مشترك بين الثلاثه بين المالك والفقير والامام والساده لا ـ انه مشترك بين الامام والساده وبين الفقير لان هذه الحنطه مشتركه بين الجميع وفى كل جزء من اجزائها مشترك بين الثلاثه ، اذن ما يظهر من الماتن ان الباقى مشترك بين الزكاه والخمس ليس الامر كذلك ، اذن عشر هذا الباقى زكاه وخمسه سهم الامام والساده والباقى ملك للمالك كما هو الحال فى الذهب والفضه فاذا فرضنا ان اربعين مثقال من الذهب عند المالك فمثقال واحد زكاه وثمانيه خمس والباقى ملك للمالك ، فما يظهر من الماتن لا يمكن المساعده عليه.

هـذا اذا كانت الزكاه متعلقه بالعين الخارجيه والخمس متعلق بها ، واما اذا كانت الزكاه فى الـذمه وكـذا الخمس فحينئـذ لا تمييز بينهمـا فى الـذمه والتمييز انمـا هو بالقصـد فحينئـذ لا يجب على المالـك التوزيع فالمالك مخير بين ان يـدفع ما فى ذمته بعنوان الزكـاه او يـدفع ما فى ذمته بعنوان الخمس او يـدفع نصف ما فى ذمته بعنوان الزكاه ونصف ما فى ذمته بعنوان الخمس فالمالك مخير ولا دليل على التوزيع بالنسـبه الى ما فى الـذمه فان التوزيع بالنسـبه الى ما فى الـذمه لا معنى له لان ما فى الذمه امر اعتبارى غير قابل للتقسيم والتوزيع لان التوزيع انما يتصور فى الاعيان الخارجيه لا فى الامور الاعتباريه.

ثم ذكر السـيد الماتن (قـدس الله نفسه) : وإذا كان عليه خمس أو زكاه ومع ذلك عليه من دين الناس والكفاره والنـذر والمظالم وضـاق مـاله عن أداء الجميـع فـإن كـانت العين الـتى فيهـا الخمس أو الزكـاه موجوده وجب تقـديمهما على البقيه، وإن لم تكن موجوده فهو مخير بين تقديم أيهما شاء ولا يجب التوزيع وإن كان أولى) (١) .

ذكر المـاتن ان العين اذا كـانت موجوده فى الخـارج وجب تقـديم الزكـاه والخمس على سـائر الاشـياء فـان الزكاه متعلقه بالعين الخارجيه وكذا الخمس واما الدين فهو متعلق بالذمه لا بالعين الخارجى وكذا المظالم فان المظالم متعلقه بالذمه واما الكفاره فهو مجرد تكليف فوجوبهـا ليس وجوبـا ماليـا بل وجوب تكليفى وكـذا وجوب النـذر فهو وجوب تكليفى محض وليس وجوبا ماليا فالمنـذور ليس خارجا عن ملك المالك وصار ملكا لله تعالى فان النذر لله حاله حال قوله تعالى:(وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) (٢) ، فان الحج ليس ملكا لله تعالى بل يدل على ان الحج واجب لأجل التقرب لله تعالى.

ص: ١٥٢

١- العروه الوثقى، السيد محمد كاظم اليزدى الطباطبائى، ج۴، ص١٩٣، ط جماعه المدرسين.

٢- سوره آل عمران، الآيه ٩٧.

ولكن ظاهر الماتن ان وجوب النذر وجوب مالى بقرينه ذكره فى سياق الزكاه والخمس والدين ورد المظالم ولكن لا دليل على ان وجوب الكفاره وجوب مالى بل هو وجوب تكليفى محض وكذا وجوب الوفاء بالنذر.

ذكرنا انه اذا كانت العين موجوده فلا يجب التوزيع بين الفقير وبين الامام والساده بل يجب التوزيع بين ثلاثه اشخاص المالك والامام والساده والفقير لأنه مشترك بين الجميع اذا كان من الاجناس الاربعه او من الذهب والفضه وان لم تكن العين الخارجيه موجوده وكانت الزكاه فى الذمه والخمس فى الذمه فالمكلف مخير بين ان يدفع ما فى ذمته بعنوان الزكاه او بعنوان الخمس او بعنوان رد المظالم او بعنوان الوفاء بالدين او النذر او الكفاره وذكرنا ان فى الكفاره والنذر ان يكون المكلف ذمته مشغوله بالمال فان وجوب الكفاره والنذر وجوب تكليفى ليس وجوبا ماليا.

ثم ذكر السيد الماتن (قدس الله نفسه): (نعم إذا مات وكان عليه هذه الأمور وضاقت التركه وجب التوزيع بالنسبه ، كما فى غرماء المفلس، وإذا كان عليه حج واجب أيضا كان فى عرضها) (١) .

ونتكلم فيه ان شاء الله تعالى.

أدله حجيه خبر الواحد – الدليل العقلى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – الدليل العقلى

هنا إشكالان على جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى: أحدهما إثباتى والآخر ثبوتى.

أما الإثباتى فقد أبداه شيخنا الأنصارى(قده) بدعوى أن روايات الاستصحاب قاصره عن شمول أطراف العلم الإجمالى لأن شمولها لأطراف العلم الإجمالى يلزم منه التناقض بين إطلاق صدرها وإطلاق ذيلها، ذلک لأن الوارد فى صدر روايات الاستصحاب قوله(ع) (لا تنقض اليقين بالشک) أو (ليس ينبغى لک أن تنقض اليقين بالشک)، والوارد فى ذيل هذه الروايات (ولكن تنقضه بيقين آخر)، وإطلاق الصدر يشمل الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى والشبهات البدويه.

١- العروه الوثقى، السيد محمد كاظم اليزدى الطباطبائى، ج۴، ص١٩٣، ط جماعه المدرسين.

فصدر هذه الروايات بإطلاقه يشمل الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى والشبهات البدويه، وأما ذيلها فبإطلاقه يشمل اليقين التفصيلى واليقين الإجمالى معا، لصدق اليقين على كلاهما وصدر هذه الروايات يدل على حرمه نقض اليقين بالشک حرمه وضعيه وإما ذيلها فبإطلاقه يدل على وجوب نقض اليقين باليقين أعم من كونه يقينا تفصيليا أو يقينا إجماليا والمفروض ان اليقين الإجمالى موجود فى أطراف العلم الإجمالى وهذا يعنى ان المكلف مأمور بنقض اليقين السابق بالقين الموجود فى أطراف العلم الإجمالى وهو اليقين الإجمالى فعندئذ يلزم التناقض بين إطلاق الصدر الدال على حرمه نقض اليقين بالشک وبين إطلاق

الذيل الدال على وجوب نقض اليقين السابق وهو اليقين التفصيلى باليقين وإن كان إجماليا.

وعلى هذا فلا يمكن أن تكون روايات الاستصحاب شامله لأطراف العلم الإجمالى لاستلزامه التناقض بين إطلاق الصدر وإطلاق الذيل.

ولكن للنظر فيما أفاده(قده) مجال، لأن المراد من اليقين فى ذيل هذه الروايات هو خصوص اليقين التفصيلى لا الأعم منه ومن اليقين الإجمالى وذلك بقرينه قطعيه وهو أسناد النقض إليه؛ إذ اليقين إنما يكون ناقضا لليقين السابق فيما إذا تعلق بنفس ما تعلق به اليقين السابق، وإما إذا تعلق اليقين السابق بشىء واليقن اللاحق تعلق بشىء آخر فلا معنى للنقض لعدم ارتباط أحد اليقينين بالآخر ولا صله بينهما، فإذا تيقنا بعداله زيد ثم حصل اليقين بعدم عدالته فيصدق على اليقين اللاحق أنه ناقض لليقين السابق أى اليقين بعداله زيد لأنه تعلق بنفس ما تعلق به اليقين السابق وكذا لو تيقن بموت زيد ثم حصل له اليقين بعدم موته.

وفيما نحن فيه اليقين الإجمالى لا يصلح أن يكون ناقضا لليقين السابق؛ لأن متعلق اليقين الإجمالى الجامع بحده الجامعى وهو عنوان أحدهما او عنوان أحدها ومتعلق اليقين التفصيلى الفرد بحده الفردى فيكون متعلق اليقين الإجمالى شىء ومتعلق اليقين التفصيلى شىء آخر فلا يكون اليقين الإجمالى ناقضا لليقين التفصيلى لعدم الصله الارتباط بينهما.

ص: ۱۵۴

ومن هنا لو علمنا بطهاره أحد الإناءين وكانا فی السابق نجسين فاليقين التفصيلی تعلق بنجاسه كل منهما بحده الفردی أی بنجاسه الإنـاء بحـده الغربی وبنجاسه الإناء الآخر بحـده الشـرقی، وأما اليقين الإجمالی فقـد تعلق بطهاره أحـدهما وهو الجامع الانتزاعی وعلی هـذا لاـ يعقـل ان يكون اليقين الإجمـالی بطهـاره أحـدهما ناقضا لليقين بنجاسه كل منهما، وإنما الناقض لليقين التفصـيلی بنجاسه الإناء بحده الغربی هو اليقين بعدم نجاسته وكذلك اليقين بعدم نجاسه الإناء الشرقی هو الناقض لليقين بنجاسته.

فالنتيجه أن ما ذكره شـيخنا الأنصاری من المعارضه بين إطلاق صدر روايات الاستصحاب وإطلاق ذيلها لا يمكن المساعده عليه بل لا يرجع إلی معنی صحيح.

هذا أولاً.

وثانيـاً: مع الإغماض عن ذلك وفرض التسـليم بأن المراد من اليقين فی ذيل روايات الاستصـحاب هو ما يعم اليقين الإجمالی إلا أن روايـات الاستصـحاب علی طـائفتين: احـداهما: تـدل بإطلاـق صـدرها علی حرمـه نقض اليقين بالشـك مطلقـا فی الشـبهات المقرونه بـالعلم الإجمـالی والشـبهات البـدويه وبإطلاـق ذيلهـا تـدل علی وجوب نقض اليقين باليقين الأعم من اليقين التفصـيلی واليقين الإجمالی.

واما الطائفه الثانيه من هذه الروايات فلا تكون مذيله بهذا الذيل فهی إذاً مطلقه وتدل علی حرمه نقض اليقين بالشك.

وعلی هـذا فما ذكره شـيخنا الأنصاری(قـده) لو تم فإنما يتم فی الطائفه الأولی من هـذه الروايات فإنه اسـتنادا إلی هذه الطائفه لا يمكن التمسـك بجريـان الاستصـحاب فی أطراف العلم الإجمـالی ولكن لاـ مـانع من الاسـتدلال بالطـائفه الثـانيه عل جريانه فی أطراف العلم الإجمالی لأن الطائفه الثانيه مطلقه وغير مذيله بذيل(ولكن تنقضه بقين آخر).

فالنتيجه أنه لا مانع من جريان الاستصحاب فی أطراف العلم الإجمالی إذا لم يستلزم المخالفه القطعيه العمليه.

واما الإشـكال الثبوتی فقـد أبداه المحقق النائينی(قده) (۱) بـدعوی ان المانع من جريان الاستصـحاب فی أطراف العلم الإجمالی هو مانع ثبوتی لا إثباتی، ذلك أنا لو فرضـنا ان المكلف توضأ بماء ثم شك فی نجاسه هذا الماء وطهارته فيتولد من هذا الشـك شكـان: أحـدهما الشـك فی نجاسه أعضاء وضوئه فإن هـذا الماء لو كان نجسا فقـد تنجست أعضاء وضوئه، وثانيهما الشك فی صحه هـذا الوضوء وفساده لأن الماء إن كان طاهرا فوضوؤه صـحيح ورافع للحدث وإن كان الماء نجسا فوضوؤه باطل وغير رافع للحـدث، وفی مثل ذلك لا مانع من جريان كلا الاستصـحابين استصـحاب بقاء طهاره كل أعضاء وضوئه لأنه قبل اسـتعمال هـذا الماء كانت أعضاء وضوئه طاهره ويشك بعـد الوضوء بهـذا الماء فی بقاء هـذه الطهاره فلا مانع من استصـحاب بقائها. وكذلك فی الفرض الثانی لا مانع من استصـحاب بقاء الحدث فإنه قبل الوضوء بهذا الماء كان محدثا واما بعد الوضوء به فيشك فی بقائه فلا مانع من استصحاب بقاء حدثه ولا تنافی بين الاستصحابين، لأن الاستصحاب لا يثبت مثبتاته حتی يقع التنافی بينهما.

ص: ۱۵۵

۱- اجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائينی للسيد الخوئی، ج۲، ص۵۲.

ومن ذلـك ما لو علم بنجاسه كلا الإناءين الأبيض والأسود ثم علم بطهاره احـدهما إما بإصابه المطر أو بملاقاته للماء الجارى او الماء الكر وعلم بان احـدهما أصابه المطر او لاقى الماء الجارى أو الماء الكر وهـذا يعنى علمه بطهارته ولكنه لا يـدرى أنه الإناء الأبيض أو الأسود ففى مثل ذلـك لاـ مانع من جريان استصـحاب بقاء نجاسه كل منهما أى نجاسه الإناء الأبيض ونجاسه الإناء الأسود وهذا العلم الإجمالى لا يكون مانعا عن جريان الاستصحاب فى أطرافه؛ إذ مانعيته عن جريان الاستصحاب لا محاله تكون بأحد أمرين:

الأول: ان يكون العلم الإجمالى رافعا لموضوع الاستصحاب، والمفروض أنه لا يكون رافعا له فإن موضوع الاستصحاب اليقين السابق والشك اللاحق وهو موجود بعد العلم الإجمالى بطهاره أحدهما أيضا.

الثانى: لزوم المخالفه القطعيه العمليه وفى المقام غير لازم؛ لأن المعلوم بالإجمالى حكم ترخيصى، والمحذور إنما يلزم لو كان المعلوم بالإجمال حكما إلزاميا فعندئذ لا يمكن جريان الاستصحاب المثبت للحكم الترخيصى فى أطرافه لاستلزامه المخالفه القطعيه وأما إذا كان المعلوم بالإجمال حكما ترخيصيا كما فى المقام فلا مانع من جريان الاستصحاب المثبت للتكليف الالزامى أى استصحاب بقاء نجاسه الإناء الأبيض واستصحاب بقاء نجاسه الإناء الأسود فعليه الاجتناب عن كلا الإناءين ظاهرا.

ولكن المحقق النائينى فى هـذين المثالين وما شاكلهما من الأمثله منع عن جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى وذكر أن المانع ثبوتى.

أدله حجيه خبر الواحد – الدليل العقلى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – الدليل العقلى

كان كلامنا فى الإشكال الثبوتى على جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى إذا كان المعلوم بالإجمال حكما ترخيصيا وقد قلنا ان المحقق النائينى أبدى هذا الإشكال بتقريب:

ص: ۱۵۶

أن المكلف إذا علم إجمالاـ بطهاره أحد إناءين كانا فى السابق نجسين فاستصحاب بقاء نجاسه كل منهما تعبد على خلاف اليقين بطهاره أحدهما فإن المكلف يعلم وجدانا بأن احدهما طاهر فكيف يمكن التعبد بنجاسه كليهما معا فإنه تعبد على خلاف العلم الوجدانى وهو غير ممكن هكذا ذكره(قده).

والجواب عن ذلك واضح: فإن التعبد على خلاف العلم الوجدانى إنما يتصور فيما إذا كان التعبد على خلاف موضوع العلم الاجمالى الوجدانى فإذا فرض أن العلم الوجدانى تعلق بطهاره أحد الإناءين والتعبد تعلق بنجاسه احد الإناءين فهذا لا يمكن لأنه تعبد على خلاف العلم الإجمالى الوجدانى ومتعلق التعبد عين متعلق العلم والاختلاف بينهما إنما هو فى الحكم فالعلم تعلق بطهاره أحدهما والتعبد الاستصحابى تعلق بنحاسته وهذا غير معقول، وأما إذا كان متعلق العلم الإجمالى غير متعلق التعبد

الاستصحابی کما فی المقام فإن متعلق التعبد الاستصحابی فی المقام هو نجاسه الإناء الشرقی بحده الفردی وکذلک نجاسه الإناء الغربی بحده الفردی ومتعلق العلم بطهاره أحدهما هو الجامع العنوانی الانتزاعی فمتعلق التعبد غیر متعلق العلم فمتعلق التعبد هو نجاسه کل من الإناءین بحده الفردی ومتعلق العلم الوجدانی الإجمالی الجامع وهو عنوان أحدهما الانتزاعی، فکیف یکون هذا الاستصحاب تعبد علی خلاف العلم الإجمالی الوجدانی حیث لا صله بینهما اصلا.

فما ذکره(قده) خلط بین أن یکون متعلق التعبد الاستصحابی غیر متعلق العلم الوجدانی وبین ما إذا کان متعلق التعبد الاستصحابی نفس متعلق العلم الإجمالی الوجدانی والتناقض إنما یلزم فی الثانی دون الأول.

ودعوی أن ما ذکره المحقق النائینی مبنی علی رجوع هذین الاستصحابین إلی استصحاب واحد حقیقه حکما وموضوعا وهو استصحاب بقاء نجاسه کلا الإناءین معا وهذا الاستصحاب تعبد علی خلاف العلم الإجمالی الوجدانی فی جزء الموضوع وفی جزء المتعلق، لأن متعلق التعبد نجاسه کلا الإناءین والمفروض ان العلم تعلق بطهاره احدهما فکیف یمکن التعبد بنجاسه کلیهما معا مع العلم الوجدانی بطاهره أحدهما.

ص: ۱۵۷

ولكن هذه الدعوى لا أساس لها ولا ترجع إلى معنى محصل:

أما أولاً: فلأن تعدد الحكم يتبع تعدد الموضوع فإذا كان الموضوع متعددا فلا محاله يكون الحكم متعددا ولا يعقل أن يكون الموضوع متعددا ويكون الحكم واحدا ولا يعقل أن يكون الحكم متعددا والموضوع واحدا فإن التفكيك بين الحكم والموضوع غير معقول لأنه كالتفكيك بين العله والمعلول.

فلا شبهه إذاً فى أن الموضوع لكلا الاستصحابين متعدد فموضوع الاستصحاب الأول بقاء نجاسه الإناء الشرقى وموضوع الاستصحاب الثانى بقاء ناجسه الإناء الغربى فكيف يمكن رجوع هذان الاستصحابان إلى استصحاب واحد حقيقه، فهذا ليس إلا مجرد تخيل وتوهم.

هذا مضافا إلى أنه لو سلم رجوع كلا الاستصحابين إلى استصحاب واحد حقيقه وهو استصحاب بقاء نجاسه كلا الإناءين معا ولكن مع ذلك لا يكون هذا الاستصحاب تعبد على خلاف العلم الإجمالى الوجدانى لأن متعلق التعبد نجاسه الإناءين بحدهما الفردى ومتعلق العلم الإجمالى الوجدانى الجامع الانتزاعى بينهما وهو عنوان أحدهما ومن الواضح ان العلم لا يسرى من الجامع إلى أفراده لأن العلم تعلق بالجامع واما أفراده فهى مشكوكه ومحتمله فإذاً لا يلزم من جريان استصحاب نجاسه كلا الإناءين معا محذور التعبد على خلاف العلم الإجمالى الوجدانى.

إن قلت: لئن سلم عدم رجوع هذين الاستصحابين إلى استصحاب واحد حقيقه إلا أنه يمكن التسليم برجوعهما إلى استصحاب واحد حكما بتقريب أن استصحاب بقاء نجاسه الإناء الشرقى واستصحاب بقاء نجاسه الإناء الغربى فى حكم استصحاب بقاء نجاسه كلا الإناءين وحينئذ يكون التعبد الاستصحابى على خلاف اليقين فى جزء الموضوع.

قلت: هذه الدعوى ظهر جوابها مما تقدم وانه لا وجه لذلك فإن مورد التعبد هو بقاء نجاسه كلا الإناءين بحدهما الفردى ومتعلق العلم الإجمالى طهاره الجامع ولا يرجع هذين الاستصحابين إلى استصحاب بقاء نجاسه الجامع حتى يكون هذا التعبد على خلاف العلم الإجمالى الوجدانى.

وثانيا: أن الحكم الظاهرى لا يكون مخالفا للحكم الواقعى ومتعلق العلم الإجمالى هو الطهاره الواقعيه ومورد التعبد الاستصحابى النجاسه الظاهريه وتحقق الحكم الظاهر منوط بتحقق موضوعه فى الخارج والمفروض ان موضوع استصحاب بقاء نجاسه كل من الإناءين بحده الفردى متحقق، فإن الإناء الشرقى كان متيقن النجاسه والآن يشك فى بقاء هذه النجاسه وهذا أمر وجدانى، فاليقين بالنجاسه السابقه والشك فى بقائها أمر وجدانى، فموضوع الاستصحاب متحقق فلا محاله يجرى الاستصحاب، وكذلك بالنسبه إلى الإناء الآخر والعلم الإجمالى بتحقق طهاره أحدهما فى الواقع لا يمنع من هذين الاستصحابين فإن الحكم الظاهرى قد يكون موافقا للحكم الواقعى وقد يكون مخالفا له وموضوعه احتمال ثبوت الحكم الواقعى والشك فيه ومع تحقق موضوعه يتحقق الحكم الظاهرى لأن التفكيك بين الحكم والموضوع غير معقول.

فالنتيجه أن ما ذكره المحقق النائينى لا يرجع إلى معنى محصل.

نعم لا يجوز العمل بالاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى لأمرين:

الأول: العلم التفصيلى. فإذا حصل للمكلف العلم التفصيلى بنجاسه الفرد أو طهارته فهو رافع لموضوع الاستصحاب، بل لا موضوع لغير الاستصحاب من الأصول العمليه.

والثانى: لزوم المخالفه القطعيه العمليه فإذا استلزم جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى المخالفه القطعيه العمليه فإنه لا يجوز العمل به.

وكلا الأمرين فى المقام غير متحقق لفرض أن الموجود فى المقام هو العلم الإجمالى لا التفصيلى وأن المعلوم بالإجمال حكم ترخيصى لا إلزامى فلا يلزم من جريان الاستصحاب فى أطرافه المخالفه القطعيه العمليه.

هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى قد ذكرنا فى بحث الجمع بين الحكم الواقعى والحكم الظاهرى ان الحكم الظاهرى على نوعين:

١: الحكم الظاهرى الترخيصى كأصاله البراءه وأصاله الطهاره واستصحاب عدم التكليف الالزامى، والغرض من جعل هذه الأحكام الترخيصيه الظاهريه المصالح العامه بالنسبه إلى نوع المكلفين وهى المصلحه التسهيليه العامه بالنسبه إلى نوع المكلفين، ومن الواضح ان المصلحه النوعيه تتقدم على المصالح والمفاسد الشخصيه فإن الحكم الظاهرى الترخيصى قد يؤدى إلى تفويت المصلحه الواقعيه وقد يوجب وقوع المكلف فى المفسده ولكن تلك المصلحه وهذه المفسده شخصيتان لا تزاحمان المصلحه النوعيه.

فالغرض إذاً من وراء جعل هذه الأحكام الترخيصيه المصالح العامه النوعيه بالنسبه إلى نوع المكلف وهى المصلحه التسهيليه.

٢: الحكم الظاهرى اللزومى وهو فى طول الحكم الواقعى والغرض من جعله هو الحفاظ على الأحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ والحكم الظاهرى الالزامى حكم طريقى، ولا شان له إلا الحفاظ على الأحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ. فجعل وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكميه قبل الفحص الغرض منه هو الحفاظ على الأحكام الواقعيه اللزوميه بما لها من المبادئ والملاكات، فإن اهتمام الشارع بالأحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ حتى فى موارد الاشتباه والاختلاط هو الداعى والسبب لجعل الأحكام الظاهريه اللزوميه ولهذا لا شأن لهذه الأحكام الظاهريه إلا الحفاظ على الأحكام الواقعيه بل ليس هى أحكاما شرعيه إذ لا ـ عقوبه على مخالفتها ولا مثوبه على موافقتها ولا مصلحه فيها لأن شأنها الحفاظ على الأحكام الواقعيه فالمصلحه التى تدعو إليها هى مصلحه الأحكام الواقعيه.

وعليه فالعلم بطهاره أحد الإناءين لا ـ يمنع من جعل نجاسه كلا الإناءين ظاهرا لأن جعل النجاسه طريق للحفاظ على النجاسه الواقعيه فى صوره الشك والاحتمال كما أن استصحاب بقاء الوجوب أو الحرمه إنما هو لغرض الحفاظ على الأحكام الواقعيه ولا يمنع من هذا الاستصحاب إباحه الشىء فى الواقع.

أدله حجيه خبر الواحد – الدليل العقلى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – الدليل العقلى

الإشكال الثانى: أن الاستصحاب من الأمارات وليس من الأصول العمليه كما بنى عليه السيد الاستاذ(قده) فإذا كان كذلك فالأماره تثبت الواقع واقعا وعلى هذا فلا يمكن الجمع بين الاستصحابين وبين اليقين بطهاره أحدهما، فإن استصحاب بقاء نجاسه الإناء الشرقى يثبت نجاسته واقعا واستصحاب بقاء نجاسه الإناء الغربى كذلك يثبت نجاسته واقعا، ومن الواضح أن ثبوت نجاسه كلا الإناءين واقعا لا يجتمع مع اليقين بطهاره أحدهما كذلك لأن نقيض الموجبه الكليه سالبه جزئيه فلا يمكن الجمع بينهما.

ص: ١٦٠

والجواب عن ذلك:

أولاً: أن الاستصحاب ليس من الأمارات على المشهور بين الأصحاب بل أنه من الأصول العمليه غايه الأمر أنه من الأصول المحرزه فى مقابل الأصول غير المحرزه كأصاله البراءه والطهاره وما شاكلهما. ولا تكون مثبتاته حجه إذ لو كانت مثبتاته حجه لوقع التعارض بين الاستصحابين لأن العلم الإجمالى بطهاره احد الإناءين يشكل دلاله التزاميه لكل من الاستصحابين فاستصحاب بقاء نجاسه الإناء الشرقى يدل على نجاسته بالمطابقه وبالالتزام يدل على طهاره الإناء الغربى وبالعكس فاستصحاب بقاء ناجسه الإناء الغربى يدل بالمطابقه على نجاسته وبالالتزام يدل على طهاره الإناء الشرقى فتقع المعارضه بينهما بين المدلول المطابقى لكل منهما والمدلول الالتزامى فيسقط كلا الاستصحابين من جهه المعارضه فلا بد من الرجوع إلى أصاله الطهاره فى كل منهما

لسقوط الاستصحابين من جهه المعارضه إذا كانت مثبتاتهما حجه ولكن مثبتاته لم تكن حجه وإن كان الاستصحاب من الأصول المحرزه.

وثانيـا: لو سـلمنا أن الاستصـحاب من الأمارات ولكن الأماره لا تثبت الواقع واقعا بل هى تثبت الواقع ظاهرا لأن الأحكام الشرعيه فى موارد الأمـارات أحكـام ظـاهريه قـد تكون مطـابقه للواقع وقـد لاـ تكون مطابقه له فالأمارات لا تثبت الواقع واقعا وإنما تثبت الواقع ظاهرا.

وعلى هـذا فلاـ مـانع من جريان كلا الاستصـحابين مع العلم الإجمالى بطهاره احـدهما لأن العلم الإجمالى تعلق بالطهاره الواقعيه والاستصحاب إنما يثبت نجاسه الإناء الشرقى ظاهرا ونجاسه الإناء الغربى ظاهرا فلا تنافى بين الحكم الظاهرى والحكم الواقعى.

ولا يكون هذا الاستصحاب تعبد على خلاف اليقين لأن اليقين لم يتعلق بطهاره الإناء الشرقى حتى يكون استصحاب بقاء نجاسته تعبد على خلاف اليقين واليقين لم يتعلق بطهاره الإناء الغربى حتى يكون استصحاب بقاء نجاسته تعبد على خلاف اليقين.

ص: ١٦١

فـإذاً لاـ مـانع من جريـان كلا الاستصـحابين فإن مفاد كلا الاستصـحابين إثبات الحكم الظاهرى واليقن بطهاره احـدهما لا يكون مانعا من هذين الاستصحابين، كما ان التعبد بكلا هذين الاستصحابين لا يكون على خلاف العلم الوجدانى الإجمالى.

ثم لو سلم كون الاستصحاب أماره إلا أن مثبتات الأماره التى تكون حجه ليس لمثبتات جميع الامارات بل خصوص الأماره التى يكون لسانها الحكايه عن الواقع تكون مثبتاتها حجه كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ لأن لسان هذه الأمارات الحكايه عن الواقع لأن من أخبر عن شيء أخبر عن لوازمه أيضا وأما الأماره التى لا يكون لسانها الحكايه عن الواقع فلا تكون مثبتاتها حجه.

وعلى هـذا فالاستصـحاب وإن قلنـا أنه من الأمـارات ولكن لاـ تكون مثبتـاته حجه كالظن فالظن فى ركعات الصـلاه حجه ولكن لوازمه لا تكون حجه.

وعلى هذا فحجيه مثبتات الأماره إنما تختص بطائفه من الأمارات لا لمطلق الأمارات.

هـذا تمـام كلامنا فى جريان الاصول العمليه فى أطراف العلم الإجمالى فى الروايات فإنها قـد تكون موافقه للروايات وقـد تكون مخالفه للروايات.

وأما الكلام فى النقطه الثالثه: وهى جريان الأصول اللفظيه من عمومات وإطلاقات من الكتاب والسنه فى أطراف العلم الاجمالى.

حيث إنـا نعلم إجمالاـ بصـدور مجموعه من الروايـات التى بأيـدينا كأخبـار الثقه عن الأـئمه الأطهار(ع) ولكن أطراف هـذا العلم الإجمالى جميع روايات الثقه، وهنا صور:

الصوره الأـولى: مـا إذا كـانت العمومـات والإطلاقـات فى أطراف هـذا العلم متكفله للأحكام الالزاميه واما الروايات فهى متكفله للأحكـام الترخيصـيه فى مورد الاجتمـاع وبينهمـا تنـافى من هـذه الناحيه فعندئـذ إن قلنا بأن الروايات حجه وأن اخبار الثقه حجه بالسـيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا فعندئذ لا بد من تخصيص عمومات الكتاب والسنه وتقيد مطلقاتهما بهذه الروايات لما ثبت فى محله من جـواز تخصـيص عموم الكتـاب والسـنه بخبر الواحـد إذا كـان حجه فعندئـذ إذا كـانت اخبـار الثقه حجه فهى مخصصه لعمومات الكتاب والسنه ومقيده لمطلقاتها فى مورد الاجتماع.

واما إذا لم تكن الروايات حجه وكان وجوب العمل بها بملاك العلم الإجمالی بصدور مجموعه من الروايات عن الأئمه الأطهار(ع) فعندئذ هل يمكن التمسک بعمومات الكتاب والسنه او بمطلقاتهما فی مورد الاجتماع مع أخبار الثقه أو لا يمكن ؟

والظاهر أنه لا يمكن لأن هذا العلم الإجمالی بصدور مجموعه من أخبار الثقه عن المعصومين يولد علم إجمالی بتخصيص مجموعه من هذه العمومات وتقييد المطلقات بهذه الروايات الصادره عن المعصومين(ع) المخالفه لها فی مورد الاجتماع، وهذا العلم الإجمالی يشكل دلاله إلتزاميه بين هذه العمومات فإن كل طائفه من هذه العمومات تدل على العموم بالدلاله المطابقيه وتدل بالالتزام على تخصيص طائفه أخرى.

فإذاً كل طائفه من هذه العمومات والإطلاقات تدل على عمومها وإطلاقها بالدلاله المطابقيه وبالالتزام تدل على تخصيص طوائف أخرى من العمومات وتقييد طوائف اخرى من المطلقات أيضا. وهكذا بالنسبه إلى طوائف أخرى، فتقع المعارضه بين الدلاله المطابقيه لكل من هذه العمومات وبين الدلاله الالتزاميه للأخرى. فتسقط هذه العمومات والمطلقات عن الحجيه من جهه المعارضه فلا تكون مشموله لدليل الحجيه والمرجع الأصول العمليه.

ونظير ذلک ما إذا ورد فی الدليل يجب إكرام كل عالم ولكن نعلم إجمالا من الخارج ان إكرام العالم الفاسق حرام أو ان إكرام العامل النحوی حرام أی نعلم إجمالا ان إكرام أحدهما حرام فهذا العلم الإجمالی يشكل دلاله التزاميه لكل منهما فأصاله العموم فی أحدهما تدل على وجوب إكرام العالم الفاسق بالمطابقه وبالالتزام تدل على عدم وجوب إكرام العالم النحوی وأصاله العموم بالنسبه إلى العالم النحوی تدل على وجوب إكرامه بالمطابقه وبالالتزام على عدم وجوب إكرام العالم الفاسق وعلى هذا المعارضه تقع بين المدلول المطابقی بين كل منهما والمدلول الالتزامی فيسقطان والمرجع حينئذ يكون إلى الأصل العملی. وهو يختلف باختلاف الموارد.

ثم أنه لا فرق فی ذلک بین أن یکون المعلوم بالإجمال حکما إلزامیا وبین ان یکون حکما ترخیصیا.

أدله حجیه خبر الواحد – الدلیل العقلی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجیه خبر الواحد – الدلیل العقلی

کان کلامنا فی جریان الأصول اللفظیه فی أطراف العلم الإجمالی فإذا علمنا إجمالا بصدور مجموعه من الروایات التی بأیدینا کأخبار الثقه عن المعصومین(ع) فهل تجری الأصول اللفظیه کأصاله العموم أو الإطلاق من الکتاب والسنه فی أطراف هذا العلم الإجمالی أو لا تجری؟

وذکرنا أن هنا صورا:

الصوره الأولی: ما إذا کانت الروایات متکفله للأحکام الالزامیه والأصول اللفظیه متکفله للأحکام الترخیصیه وفرضنا أن هنا دلیلا علی حجیه أخبار الثقه فلا شبهه فی تخصیص عمومات الکتاب والسنه بها بناء علی ما هو الصحیح من جواز تخصیص عموم الکتاب والسنه بخبر الواحد إذا کان حجه.

واما إذا کان وجوب العمل بالروایات بملاک العلم الإجمالی لا بملاک حجیتها إذ لم یقم دلیل علی حجیه الروایات کأخبار الثقه ولکن من جهه العلم الإجمالی بصدور مجموعه منها عن المعصومین(ع) فیجب العمل بها بملاک هذا العلم الإجمالی فعندئذ هل یجوز التمسک بالعمومات فی أطراف هذا العلم الإجمالی أو لا یمکن التمسک بها؟ والمراد من العموم أعم من الإطلاق

والجواب: انه لا یمکن لأن العلم الإجمالی بصدور مجموعه من الروایات عن المعصومین مخصصه لهذه العمومات وهذا العلم الإجمالی یشکل دلاله التزامیه لکل عام من هذه العمومات ولکل فئه من فئاتها لأن کل عام فهو یدل علی العموم والاستیعاب بالمطابقه ویدل بالالتزام علی تخصیصها من آخر وکل فئه من هذه العمومات تدل بالمطابقه علی العموم والاستیعاب وبالالتزام علی تخصیص فئه أخری فعندئذ تقع المعارضه بین الدلاله الالتزامیه لکل من هذه العمومات وبین الدلاله المطابقیه فإن الدلاله الالتزامیه لکل من هذه العمومات تنفی المدلول المطابقی لهذه العمومات فعندئذ تقع المعارضه بین المدلول المطابقی والمدلول الالتزامی بالنفی والإثبات فیسقطان من جهه المعارضه.

ص: ۱۶۴

وتقریب ذلک بمثال ما إذا فرضنا أنه ورد بالدلیل یستحب إکرام کل عالم فالعام متکفل للحکم الترخیصی وعلمنا إجمالا بتخصیص هذا العام إما بالعالم الفاسق أو بالعلم النحوی أی نعلم إجمالا إما بحرمه إکرام العالم الفاسق أو بحرمه إکرام العالم النحوی فتقع المعارضه علی تقدیر عدم حجیه الروایات بین أصاله العموم بالنسبه إلی إکرام العالم الفاسق وأصاله العموم بالنسبه علی إکرام العالم النحوی فإن أصاله العموم فی الأول تدل بالمطابقه علی استحباب إکرام العالم الفاسق وبالدلاله الالتزامیه علی

حرمه إكرام العالم النحوى وأصاله العموم فى الثانى تدل على استحباب إكرام العالم النحوى بالمطابقه وعلى حرمه إكرام العالم الفاسق بالالتزام فتقع المعارضه بين المدلول المطابقى والمدلول الالتزامى لأن المدلول الالتزامى فى كل منهما يكون نافيا للمدلول المطابقى فبطبيعه الحال يسقطان من جهه المعارضه هذا إذا كان المعلوم بالإجمال حكما ترخيصيا.

واما إذا فرضنا انه ورد فى الدليل يجب إكرام كل عالم وعلمنا إجمالا بتخصيص هذا العام إما بالعالم الفاسق او العالم النحوى فهو يعلم إجمالا ـ إما بكراهه إكرام العالم الفاسق أو بكراهه إكرام العالم النحوى فتقع المعارضه بين أصاله العموم بالنسبه إلى العالم الفاسق وبين أصاله العموم بالنسبه إلى العالم النحوى فإن أصاله العموم فى الأول تدل بالمطابقه على وجوب إكرام العالم الفاسق وبالالتزام تدل على عدم وجوب إكرام العالم النحوى وأصاله العموم فى الثانى تدل بالمطابقه على وجوب إكرام العالم النحوى وبالالتزام تدل على عدم وجوب إكرام العالم الفاسق فإذاً تقع المعارضه بينهما لأن المدلول الالتزامى لكل منهما ينفى المدلول المطابقى للآخر فيتساقطان.

هذا كله فى الشبهه الحكميه.

واما فى الشبهه الموضوعيه فكما إذا فرض العلم التفصيلى بنجاسه كلا الإناءين الغربى والشرقى ثم علمنا بطهاره أحدهما إما من خلال ملاقاه الكر أو بملاقاه الجارى فعندئذ إذا قامت البينه على نجاسه الإناء الشرقى وقامت بينه أخرى على نجاسه الإناء الغربى فهذا العلم الإجمالى يشكل دلاله التزاميه لكل من البينتين لأن البينه الأولى تدل بالمطابقه على نجاسه الإناء الشرقى وبالالتزام على طهاره الإناء الغربى والبينه فى الثانى تدل على نجاسه الإناء الغربى بالمطابقه وبالالتزام على طهاره الإناء الشرقى هذا إذا كان المعلوم بالإجمال حكما ترخيصيا. وكذلك الحال إذا كان المعلوم بالاجمال حكما إلزاميا كما إذا علمنا بطهاره إناءين أسود وأبيض ثم علمنا بنجاسه أحدهما من خلال الملاقاه مع النجس فعندئذ إذا فرضنا أن البينه قامت على طهاره الإناء الأبيض والبينه الأخرى قامت على طهاره الإناء الأسود فهذا العلم الإجمالى بنجاسه أحدهما يشكل دلاله التزاميه لكل من البينتين لأن البينه الأولى تدل على طهاره الإناء الأبيض بالمطابقه وبالالتزام على نجاسه الإناء الأسود وهكذا البينه الثانيه فتقع المعارضه بين البينتين أى بين المدلول الالتزامى لكل منهما وبين المدلول المطابقى.

ومن هنا تفترق الأصول اللفظيه عن الأصول العمليه فإن سقوط الأصول العمليه فى أطراف العلم الإجمالى ليس من جهه المعارضه لأن المعارضه إنما تتصور فى الأصول اللفظيه باعتبار أنها من الأمارات ومثبتاتها حجه فمن أجل ذلك يكون لها مدلول التزامى كما يكون لها مدلول مطابقى واما الأصول العمليه فلا تكون مثبتاتها حجه لعدم المدلول الالتزامى لها.

وحينئذ إذا علمنا بنجاسه أحد إناءين كانا مسبوقين بالطهاره فلا يمكن جريان استصحاب طهاره كلا الإناءين لأن جريان الاستصحاب فى كليهما يستلزم المخالفه القطعيه العمليه وجريانه فى أحدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح لأن نسبه الاستصحاب إلى كلا الإناءين على حد سواء واما جريانه فى أحدهما لا بعينه فلا يمكن لأنه إن أريد من أحدهما لا بعينه المفهومى فلا واقع موضوعى له فى الخارج غير وجوده فى عالم الذهن فهو مجرد مفهوم موجود فى عالم الذهن وإن أريد من أحدهما لا بعينه أحدهما المصداقى فهو من الفرد المردد فى الخارج وهو مستحيل فمن أجل ذلك لا يمكن هذا الفرض، وعليه يسقط كلا الاستصحابين من هذه الناحيه لا من جهه المعارضه، كما ان سقوط الاستصحاب من هذه الناحيه مبنى على مسلك المشهور من أدله الأصول العمليه تشمل بإطلاقها اطراف العلم الإجمالى وهذا السقوط إنما هو فيما إذا كان المعلوم بالإجمال حكما إلزاميا والأصول العمليه متكفله للحكم الترخيصى.

واما إذا كان المعلم بالإجمال حكما ترخيصيا والأصول العمليه متكفله للحكم الالزامى فلا مانع من جريانه كما إذا علمنا إجمالا بطهاره أحد إناءين كانا مسبوقين بالنجاسه فلا مانع من استصحاب بقاء نجاسه الإناء الشرقى واستصحاب بقاء نجاسه الإناء الغربى معا والعلم بطهاره أحدهما لا يكون مانعا عن جريان هذين الاستصحابين كما تقدم سقوط الأصول العمليه فى أطراف العلم الإجمالى فيما إذا كان المعلوم بالإجمال حكما إلزاميا والأصول العمليه متكفله للحكم الترخيصى فعندئذ لا يمكن جريان الأصول العمليه فى أطراف العلم الإجمالى. هذا بناء على ما هو المشهور وإما بناء على ما هو الصحيح من أن أدله الأصول العمليه فى نفسها لا تشمل أطراف العلم الإجمالى فإنها منصرفه عنها على تفصيل يأتى بحثه فى ضمن البحوث القادمه.

ومن هنا يظهر أنه لا تظهر الثمره العمليه بين القول بحجيه الروايات والقول بوجوب العمل بها بملاك العلم الإجمالى بالنسبه إلى سقوط الأصول اللفظيه فى أطراف العلم الإجمالى لسقوط الأصول اللفظيه على كلا القولين فى أطرافه اما على الأول فسقوطها من جهه التخصيص للعمومات واما على الثانى فسقوطها من جهه المعارضه بين المدلول المطابقى لكل من العمومات والمدلول الالتزامى لها.

فالنتيجه أن الأصول اللفظيه تسقط فى أطراف العلم الإجمالى إما بالتخصيص او بالتعارض فلا تظهر ثمره عمليه بين القولين.

وكذلك الأصول العمليه فإنها أيضا تسقط فيما إذا كان المعلوم بالإجمال حكما إلزاميا وكانت الأصول العمليه الجاريه فى أطرافه متكفله للحكم الترخيصى فعندئذ الأصول العمليه أيضا لا تجرى واما إذا كان المعلوم بالإجمال حكما ترخيصيا والأصول العمليه متكفله للحكم الالزامى فلا مانع من شمول أدله الأصول العمليه لها لأنه لا تنافى بين جريان كلا الأصلين فى أطراف العلم الإجمالى ولا يلزم محذور المخالفه القطعيه العمليه.

هذا تمام كلامنا فى الصوره الأولى.

أدله حجيه خبر الواحد – الدليل العقلى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – الدليل العقلى

الصوره الثانيه: ما إذا كانت العمومات فى أطراف العلم الإجمالى متكفله للأحكام الالزاميه واما الروايات فهى متكفله للأحكام الترخيصيه أى عكس الصوره الأولى.

وعلى هذا فإن كانت الروايات حجه فلا شبهه فى تخصيص عمومات الكتاب والسنه بها لأن تخصيص عمومات الكتاب والسنه بخبر الواحد أمر مسلم ولا مانع منه فعندئذ لا تكون العمومات حجه فى دلالتها على العموم .

واما إذا لم تكن الروايات حجه بأن يكون وجوب العمل بها بملاك العلم الإجمالى فعندئذ هل يمكن التمسك بعمومات الكتاب والسنه فى أطراف العلم الإجمالى أو لا يمكن التمسك بها؟

ص: ١٦٧

والجواب أنه لا يمكن التمسك بها ويظهر ذلك مما تقدم فإن العلم الإجمالى بورود التخصيص على مجموعه من هذه العمومات فى أطراف العلم الإجمالى من جهه العلم إجمالا بصدور مجموعه من الروايات كأخبار الثقات عن المعصومين(ع) وهذه الروايات بطبيعه الحال تكون مخصصه لعمومات الكتاب والسنه فى أطراف العلم الإجمالى فعندئذ نعلم إجمالا بان مجموعه من هذه العمومات مخصصه بهذه الروايات وهذا العلم الإجمالى يشكل دلاله التزاميه فإن كل عام من هذه العمومات يدل على العموم واستيعاب أفراده بالمطابقه ويدل بالالتزام على تخصيص عام آخر وكل فئه من هذه العمومات تدل بالمطابقه

على العمـوم والاستيعـاب للأـفراد وبالاـلتزام على تخصـيص فئه أخرى فعندئـذ تقع المعـارضه بين المـدلول المطـابقى والمـدلول الالتزامى فينفى المـدلول الالتزامى لكل من هـذه العمومات المدلول المطابقى للعام الآخر فيقع التعارض بينهما بالتناقض وبالنفى والإثبـات فيسـقطان من جهه المعـارضه، وعنـد سـقوط العموم من جهه المعـارضه فـالمرجع فى مورده أصاله الاشـتغال لأن هـذه العمومات متكفله للأحكام الالزاميه ولم تخصص من جهه أن الروايات لم تكن حجه ولكن سقطت عموماتها من جهه المعارضه فلا محاله يكون المرجع هو الأصل العملى فى موردها وهو قاعـده الاشـتغال وذلك لأن هذه العمومات متكفله للأحكام الالزاميه وعندئذ يشك المكلف فى وجوب شـىء فى موردها أو حرمه شـىء آخر وحيث أن الشبهه مقرونه بالعلم الإجمالى فالمرجع فى هذه الشـبهات أصاله الاشتغال وقاعده الاحتياط فكما ان الشبهه الحكميه البدويه إذا كانت قبل الفحص يكون المرجع فيها قاعده الاشتغال فكذلك الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى يكون المرجع فيها قاعده الاشتغال.

واما فى موارد الروايات بما انها متكفله للأحكام الترخيصيه فلا مانع من طرح هذه الروايات ولا محذور فيه لأنها متكفله للأحكام الترخيصيه ولا يجب العمل بها.

وهنا تظهر الثمره فى هذه الصوره بين الروايات وبين العمومات فإن فى مورد العمومات بعد سقوطها عن الحجيه من جهه المعارضه فالمرجع قاعده الاشتغال واما الروايات إذا لم تكن حجه فلا يجب العمل بها ولا أثر للعلم الإجمالى بصدور مجموعه من هذه الروايات باعتبار أنها متكفله للأحكام الترخيصيه ولا مانع من طرح هذه الأحكام وعدم العمل بها ولا يلزم منه أى محذور.

وعلى هذا فوجوب الاحتياط وقاعده الاشتغال إنما يجرى فى مورد العمومات الموجوده فى أطراف هذا العلم الإجمالى واما فى مورد الروايات فلا تجرى قاعده الاشتغال لأنها متكفله للأحكام الترخيصيه ولا مانع من طرحها وعدم العمل بها.

هذه هى الصوره الثانيه.

واما الصوره الثالثه: وهى ما إذا كان كل من العمومات والروايات متكفله للأحكام الالزاميه أى كما أن العمومات الجاريه فى أطراف هذا العلم الإجمالى متكفله للأحكام الالزاميه من الوجوب والحرمه والنجاسه وما شاكل ذلك كذلك الروايات التى نعلم بصدور مجموعه منها من المعصومين(ع) متكفله للأحكام الالزاميه.

وحينئذ إن كانت الروايات حجه كأخبار الثقه فلا بد من تخصيص عمومات الكتاب والسنه بها لما ثبت فى محله من جواز تخصيص عمومات الكتاب والسنه بخبر الواحد إذا كان حجه. واما إذا لم تكن الروايات حجه وكان وجوب العمل بها بملاك العلم الإجمالى فلا يمكن التمسك بهذه العمومات وذلك للعلم الإجمالى بتخصيص مجموعه من هذه العمومات بهذه الروايات لأنا نعلم بأن مجموعه من روايات الثقات صادره من المعصومين(ع) وهى مخصصه لعمومات الكتاب والسنه فى أطرافها ومن الواضح أن العلم الإجمالى بتخصيص عمومات الكتاب والسنه يشكل دلاله التزاميه كما مر وعندئذ تقع المعارضه بين المدلول المطابقى لهذه العمومات والمدلول الالتزامى لها لأن كل طائفه من هذه العمومات تدل بالمطابقه على العموم والاستيعاب لجميع أفرادها وبالالتزام على تخصيص طائفه أخرى وبالعكس فلهذا تقع المعارضه بين المدلول المطابقى لكل منها مع المدلول الالتزامى فتسقط هذه العمومات من جهه المعارضه، فإذا سقطت من جهه المعارضه فالمرجع هو الأصل العملى وهو قاعده الاشتغال لأن مورد هذه العمومات أحكام إلزاميه كما هو الفرض فإذا لم تكن هذه العمومات مخصصه فتسقط حجيه دلالتها من جهه المعارضه وحينئذ يكون المرجع هو الأصل العملى وهو الاشتغال لأن الشبهه فى موردها مقرونه بالعلم الإجمالى والشك فى الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى مجرى للاحتياط.

وكـذلك الحـال فى مورد الروايـات لأنهـا أيضا متكفله للأحكام الالزاميه فإذا لم تكن الروايات حجه فيكون المرجع فى موردها قاعده الاشتغال لأن الشبهه فى موردها مقرونه بالعلم الإجمالى والمرجع فى هذه الشبهات هو قاعده الاشتغال والاحتياط.

فالمرجع فى كلا الموردين ـــــ مورد العمومات فى الكتاب والسنه ومورد الروايات معا ـــــ هو قاعده الاشتغال.

وعلى هـذا ففى مورد الالتقـاء والاجتمـاع بين العـام والخاص وهو الروايه يجب على المكلف العمل بكل منهما بمقتضـى قاعـده الاشـتغال، ومن هنا لو فرض أن مدلول العام وجوب شيء ومدلول الخاص وهو الروايه حرمه ذلك الشيء فيكون المقام من قبيل دوران الأـمر بين المحـذورين فلاـ يتمكن المكلف من العمل بكليهما معا فلا بـد من القول بالتخيير أى المكلف مخير بين العمل بالعـام او العمـل بالخاص(الروايه) فيكون المقام ملحق بـدوران الأمر بين المحـذورين حكما لا موضوعا لأن فى دوران الأمر بين المحـذورين منوط بـان يكون جنس التكليف معلوما أى نعلم بوجود الالزام فى المقام ولكن لا نـدرى أن هـذا الالزام متمثل فى وجوب هذا الشـىء أو متمثل فى حرمته فعندئذ يدور الأمر بين المحذورين لمعلوميه جنس التكليف فى المقام وأما فيما نحن فيه فجنس التكليف غير معلوم لاحتمـال خطأ كل منهما أى احتمال أن يكون العام غير مطابق للواقع واحتمال أن يكون الخاص وهو الروايه غير مطـابق للواقع فلاـ علم وجـدانى بجنس التكليف فمن اجـل ذلـك يكون المقام ملحقا بـدوران الأمر بين المحـذورين حكما لا موضوعا.

أدله حجيه خبر الواحد – الدليل العقلى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – الدليل العقلى

إلى هنـا قـد وصـلنا إلى هـذه النتيجه وهى ان مـا ذكرناه من الصور جميعا داخله تحت جامع واحـد فإنا نعلم إجمالا بأن مجموعه كبيره من الروايـات كروايـات الثقات قـد صـدرت عن الأئمه الأطهار(ع) فى تمام أبواب الفقه من باب الطهاره إلى آخر الـديات وفى مقابـل هـذه الروايـات عمومـات فـوقيه من الكتـاب والسـنه (والمراد من السـنه أعم من روايـات الأـئمه الأطهـار(ع)) ونسـبه الروايات إلى تلك العمومات نسبه الخاص إلى العام ونسبه هـذه الروايات إلى هـذه العمومات تختلف فطائفه من هذه الروايات تتضـمن الأحكـام الالـزاميه ونسـبتها إلى طـائفه من هـذه العمومـات المتضـمنه للأحكام الترخيصـيه، وتاره تكون نسـبه طائفه من العمومـات الفوقيه إلى طـائفه من الروايـات أيضـا كـذلك لأـن العمومـات متكفله للأحكـام الالزاميه والروايات متكفله للأحكام الترخيصـيه، وثـالثه أن كـل طائفه من الروايات وطائفه من العمومات الفوقيه متكفله للأحكام الالزاميه المتضاده، ورابعه أن طائفه من هـذه الروايات موافقه لطائفه من العمومات الفوقيه تاره فى الحكم الترخيصـى وأخرى موافقه فى الحكم الالزامى ونسـبه هذه الروايات فى أبواب الفقه إلى العمومات الفوقيه لا تخلو عن هذه النسب.

ص: ۱۷۰

وعلى هـذا فإذا كانت طائفه من هـذه الروايات متكفله للأحكام الالزاميه فى مقابل طائفه من العمومات الفوقيه المتكفله للأحكام الترخيصـيه فلاـ تظهر ثمره عمليه بين القول بحجيه هـذه الروايـات والقول بالعلم الإجمالى بصـدور مجموعه من هـذه الطائفه من

الروايات فإنه لا بد من رفع اليد عن عموم هذه الطائفه من العمومات إما بالتخصيص أو بالتعارض فإن كانت الروايات حجه فهى مخصصه لهذه العمومات وإن لم تكن حجه فإنما نعلم إجمالا بصدور مجموعه من هذه الطائفه وهذا العلم الإجمالى يوجب العلم الإجمالى بتخصيص عمومات هذه الطائفه إجمالا ـ وهذا العلم الإجمالى يؤدى إلى التعارض بين عمومات هذه الطائفه فتسقط من جهه المعارضه وعلى كلا التقديرين العمومات تسقط إما بالترخيص أو من جهه المعارضه فعندئذ المرجع هو أصاله الاشتغال فى مورد الروايات باعتبار أن الروايات متكفله للأحكام الالزاميه.

وأما فى مورد هذه الطائفه من العمومات الفوقيه فلا يوجد أصل يتمسك به لا الأصل المثبت للحكم الإلزامى ولا الأصل المثبت للحكم الترخيصى فإن هذه الطائفه من العمومات متكفله للأحكام الترخيصيه فلا موضوع لقاعده الاشتغال والاحتياط فيها واما أصاله البراءه فأيضا لا تجرى فيها لأن أصاله البراءه إنما تثبت الحكم الترخيصى وهذا تحصيل للحاصل لأن الحكم الترخيصى موجود فى مورد هذه الطائفه من الروايات.

فلا ـ تظهر الثمره العمليه بين القولين فى الصوره الثانيه وهى ما إذا كانت طائفه من العمومات متكفله للأحكام الالزاميه وطائفه من الروايات فى مقابل تلك الطائفه من العمومات متكفله للأحكام الترخيصيه فإنه لا بد من رفع اليد عن عموم هذه الطائفه من الروايات إما بالتخصيص أو من جهه المعارضه. ولكن بعد سقوط عموم هذه العمومات فيكون المرجع هو قاعده الاشتغال فى مورد هذه العمومات لأنها متكفله للأحكام الالزاميه والشبهه فيها شبهه حكميه مقرونه بالعلم الإجمالى والمرجع فيها قاعده الاشتغال.

ص: ۱۷۱

وأما فى مورد الروايات فلا يوجد أصل يجرى لأن الروايات متكفله للأحكام الترخيصيه فلا موضع لقاعده الاشتغال ولا موضوع للاستصحاب المثبت للتكليف وأما جريان أصاله البراءه فهو تحصيل للحاصل.

واما فى الصوره الثالثه فأيضا لا تظهر الثمره بين القولين فعلى كلا القولين تكون عمومات هذه الطائفه ساقطه إما بالتخصيص إذا كانت الروايات حجه او بالمعارضه، فعندئذ المرجع قاعده الاشتغال فى كلتا الطائفتين(طائفه العمومات وطائفه الروايات) لأن كلا من الطائفتين متكفل للأحكام الالزاميه فعندئذ المرجع قاعده الاشتغال فى مورد كل من الروايات والعمومات، وفى مورد الاجتماع لا يمكن العمل بكليهما معا لأنه كدوران الأمر بين المحذورين لأن مقتضى قاعده الاشتغال فى مورد طائفه العمومات الحرمه ووجوب الاجتناب ومقتضى قاعده الاشتغال فى مورد طائفه من الروايات وجوب الامتثال والاتيان فمن أجل ذلك يكون المكلف مخيرا بين العمل بقاعده الاشتغال فى مورد طائفه من العمومات أو العمل بقاعده الاشتغال فى مورد طائفه من الروايات.

وأما الصوره الثالثه فإن كانت طائفه من الروايات موافقه لطائفه من العمومات فى الحكم الترخيصى فلا أثر لهما لا للروايات ولا للعمومات لأن الحكم الترخيصى لا يترتب عليه أى أثر من التخصيص والتقييد وما شاكل ذلك.

واما إذا كان كلتاهما (طائفه من الروايات وطائفه من العمومات) متكفل للحكم الالزامى فعندئذ قد يترتب عليه أثر وهو ما إذا فرضنا أن الروايه قد سقطت عن الحجيه فإن الروايه إن كانت حجه فهى مخصصه لعموم العمومات فإن لم تكن حجه وسقطت حجيتها من جهه وجود المعارض لها بسبب من الأسباب فعندئذ المرجع هو العمومات الفوقيه فيرجع إليها لأنها حجه هذا تمام كلامنا فى هذه الصور.

بقى هنا مسأله وهى أن لا بد من ملاحظه نسبه الروايات الوارده عن المعصومين(ع) إلى كل مسأله من المسائل الفقهيه فى تمام الأبواب، ويعنى ذلك أنا نعلم إجمالا بثبوت أحكاما شرعيه فى الشريعه المقدسه وقد تقدم أن هذا العلم الإجمالى ينحل بالعلم الإجمالى بصدور مجموعه كبيره من الروايات المتكفله للأحكام الالزاميه من الأئمه الأطهار كروايات الثقات او الروايات الموجوده فى الكتب المعتبره فعندئذ لا بد من العمل بهذه الروايات التى متكفله للأحكام الالزاميه فى كل مسأله من المسائل الفقهيه.

واما الروايات المتكفله للأحكام الترخيصيه فلا اثر لها ووجودها كالعدم وليس لها أى دور فى انحلال العلم الإجمالى أو عدمه نعم قد تظهر الثمره وهى أن هذه الروايات قد تكون مخصصه للعمومات الفوقيه فعندئذ هذه الروايات التى نعلم بصدورها عن المعصومين فى الجمله يوجب وقوع المعارضه بين العمومات الفوقيه وتسقط تلكم العمومات من جهه المعارضه إذا لم تكن حجه كما هو المفروض وعندئذ نرجع فى مورد هذه العمومات إلى قاعده الاشتغال باعتبار أن هذه العمومات متكفله للأحكام الالزاميه وقد سقطت من جهه المعارضه فالمرجع فى موردها قاعده الاشتغال واما الروايات فبما أنها متكفله للأحكام التخريصيه فلا أصل جار فى موردها لا الأصل المثبت للتكليف ولا الأصل المثبت للترخيص.

فإذا هذه الروايات لا يترتب عليها أى أثر.

أدله حجيه خبر الواحد – الدليل العقلى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – الدليل العقلى

ذكرنا أن العلم الإجمالى الكبير ينحل بالعلم الإجمالى بصدور مجموعه كبيره من الروايات عن المعصومين(ع) فى طائفه خاصه كأخبار الثقه فى تمام أبواب الفقه ولكن لا دليل على حجيتها والعمل بها على أساس العلم الإجمالى لا على أساس حجيتها.

وعلى هذه النظريه ففى كل مسأله من المسائل من المسائل الفقهيه يكون الأصل العملى منحصر بأصلين:

الأول: قاعده الاشتغال وهى قاعده عقليه أى الحاكم بها العقل.

الثانى: قاعده البراءه العقليه وهى قاعده قبح العقاب بلا بيان، واما البراءه الشرعيه او استصحاب عدم التكليف فحيث إن الدليل القطعى على حجيه هذه الأصول غير موجود لأن الدليل على حجيه هذه الأصول هو الروايات وقد فرضنا أنها غير حجه فلا تكون أصاله البراءه الشرعيه او استصحاب عدم التكليف حجه.

وعلى هذا ففى كل مسأله من المسائل الفقهيه من البدايه إلى النهايه لابد للفقيه عند استنباط الحكم الشرعى أن ينظر إلى هذين الأصلين، فإن كانت المسأله خاليه عن الروايه فالمرجع فيها أحد هذين الأصلين إما قاعده الاشتغال أو قاعده البراءه العقليه حيث أن العقل إما أن يحكم بالاشتغال والاحتياط أو يحكم بقاعده قبح العقاب بلا بيان.

ص: ۱۷۳

والمعروف والمشهور بين الأصوليين ان الأصل الأولى فى كل مسأله خاليه عن الروايه هو قاعده قبح العقاب بلا بيان دون قاعده الاشتغال وهناك من المحققين من ذهب إلى أن الأصل الأولى فى كل مسأله خاليه من الروايات والدليل هى قاعده الاشتغال وعبر عنها بقاعده حق الطاعه وهى تعبير آخر عن قاعده الاحتياط.

وفرّق بين المولويه الذاتيه وبين المولويه العرفيه والجعليه، فإن المولى إذا كانت مولويته ذاتيه كمولويه الله تعالى فالمرجع فى

موارد احتمال التكليف هو قاعده حق الطاعه أی قاعده الاحتياط واما إذا كانت مولويه المولی جعليه كمولويه النبی الأكرم(ص) والأئمه الأطهار(ع) فإنها جعليه من قبل الله تعالی فالمرجع فيها ليس قاعده الاشتغال وحق الطاعه وتفصيل هذه المسأله سوف يأتی فی مبحث البراءه وأن قاعده قبح العقاب بلا بيان قاعده ارتكازيه ثابته فی أعماق نفس الإنسان وموافقه للفطره والجبله ورفع اليد عنها والتفصيل فيها بين المولی الذاتی والمولی الجعلی هل هو ممكن او غير ممكن سيأتی الكلام فيه.

وأما إذا كانت فی المسأله روايه متكفله للحكم الالزامی ولم تكن فی مقابلها روايه أخری متكفله للحكم الإلزامی من الوجوب أو الحرمه فعندئذ لا بد من العمل بهذه الروايه بمقتضی العلم الإجمالی لأن هذه الروايه من أحد أطراف العلم الإجمالی والعلم الإجمالی منجز فمدلول هذه الروايه منجز علی المكلف بالعلم الإجمالی ولا بد من العمل بها.

واما إذا كانت فی مقابلها روايه متكفله للحكم الالزامی فأحدهما تدل علی وجوب شیء والأخری تدل علی الحرمه مثلا فلا بد من ملاحظه النسبه بين الروايتين ولا تخلو عن أحد أنحاء ثلاثه فإما أن تكون عموما وخصوصا مطلقا او تكون العموم والخصوص من وجه او تكون النسبه بينهما التباين ولا رابع فی البين.

فإن كانت النسبه بينهما عموما وخصوصا مطلقا ففى مثل ذلك لا يمكن تخصيص العام بالخاص فإن الخاص إنما يصلح لأن يكون مخصصا للعام إذا كان الخاص حجه وأما إذا لم يكن حجه بأن يكون العمل به على أساس العلم الإجمالى فلا يصلح لأن يكون مخصصا للعام فعندئذ يعمل فى مورد افتراق العام عن الخاص بمقتضى العلم الإجمالى لأن العام من أحد أطراف العلم الإجمالى فمدلوله منجز بالعلم الإجمالى فلا بد من العمل به فى مورد الافتراق لأنه لا معارض له فى هذا المورد.

وأما فى مورد الاجتماع مع الخاص فهما متناقضان لأن مدلول العام مثلا الوجوب ومدلول الخاص الحرمه فلا يمكن العمل بكليهما معا فى مورد الاجتماع لوجود المضاده بين مدلوليهما فلا بد من التخيير، كما هو الحال فى دوران الأمر بين المحذورين.
نعم المقام يفترق عن دوران الأمر بين المحذورين فى نقطتين:

النقطه الأولى: أن فى دوران الأمر بين المحذورين يكون جنس التكليف معلوما كما فى صوره العلم بوجود الالزام الجامع بين الوجوب والحرمه ولكن يشك فى تمثله فى الوجوب أو الحرمه فيكون الشك فى نوع التكليف لا فى جنسه واما فى المقام فالشك فى النوع ابتداء لا مقرونا بالعلم لأن احتمال كذب كل من العام والخاص موجود. فاحتمل الوجوب فى مورد الاجتماع بين العام والخاص احتمال بدوى وكذلك احتمال الحرمه واما احتمال الوجوب والحرمه فى دوران الأمر بين المحذورين فمقرون بالعلم بجنس التكليف وهو الالزام كما فى المقام.

النقطه الثانيه: انه لا مانع من التمسك بأصاله البراءه العقليه فى كل من الوجوب والحرمه فى دوران الأمر بين المحذورين لاحتمال تعيّن الوجوب وتعيّن الحرمه وحيث إن فى تعين كل منهما كلفه زائده فيمكن دفعها بأصاله البراءه العقليه. والنتيجه هى التخيير.

ص: ۱۷۵

واما العلم بالجامع فهو لا يمنع عن هذه الأصاله لأن امتثال الجامع غير ممكن لاستحاله موافقته القطعيه ومخالفته القطعيه فإن العلم بالإلزام الجامع بين هذين الاحتمالين لا يمكن امتثاله فإن موافقته القطعيه وكذا مخالفته القطعيه غير ممكنه لأن حال المكلف يدور بين كونه فاعلا او تاركا ولا يمكن الجمع بينهما لأنه جمع بين النقيضين بان يكون فاعلا وتاركا فمن أجل ذلك لا أثر للعلم بالجامع بين الوجوب والحرمه فلا يكون مانعا عن أصاله البراءه.

وهذا بخلاف المقام فإن الخاص سبب لاحتمال الحرمه والعام سبب لاحتمال الوجوب فى مورد الاجتماع ولا يمكن الرجوع إلى أصاله البراءه عن تعين كل منهما باعتبار أن كليهما من أطراف العلم الإجمالى والأصول المؤمنه لا تجرى فى أطراف العلم الإجمالى سواء كانت عقليه أم كانت شرعيه وحينئذ لا مناص من التخيير أى أن المكلف مخير بين أن يعمل بالخاص أو أن يعمل بالعام فى مورد الاجتماع.

واما الصوره الثانيه وهى أن النسبه بين الروايتين عموما من وجه فلكل منهما مورد افتراق ولهما مورد اجتماع. فأما فى مورد افتراق كل منهما فيجب على المكلف العمل به بمقتضى العلم الإجمالى لأن كل من العام والخاص من أطراف العلم الإجمالى وهو منجز ولا مانع من العمل بكل منهما فى مورد افتراقه عن الآخر، واما فى مورد الاجتماع فلا يمكن العمل بهما للتضاد والتباين بينهما فى هذا المورد لفرض أن مدلول احدهما الوجوب ومدلول الاخر الحرمه، ولا دليل على ترجيح أحد الاحتمالين على الاحتمال الآخر لأنه بحاجه إلى الدليل والفرض عدم الدليل على ذلك.

واما تطبيق مرجحات باب المعارضه فهو أيضا لا يمكن لأن مورد هذه المرجحات هو الروايات المتكاذبه مع كون كل منها حجه فى نفسها وقد فرضنا فى المقام ان الروايه ليس بحجه بل يجب العمل بهما لأنهما من أطراف العلم الإجمالى.

فالنتيجه هی لا بديه التخيير لأن ترجيح أحد على الاحتمالين فی مورد الاجتماع على الاحتمال الآخر لا يمكن.

أدله حجيه خبر الواحد – الدليل العقلی بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – الدليل العقلی

أما الصوره الثالثه: وهی ما إذا وقع التعارض بين الروايتين المتباينتين فإن احدهما تدل على وجوب شیء والأخرى على حرمه ذلك الشیء فعندئذ يقع التعارض بين الاحتمالين لا بين الروايتين الحجتين فإن الروايات لا تكون حجه ووجوب العمل بها على اساس العلم الإجمالی لا على أساس حجيتها فيقع التعارض بين الاحتمالين احتمال الوجوب واحتمال الحرمه ولا يتمكن الفقيه من العمل بكلا الاحتمالين معا للتضاد بينهما ولا يمكن تطبيق مرجحات باب التعارض فی المقام لاختصاصها بالروايتين المعتبرتين فی نفسيهما فإذا وقع التعارض بينهما فيرجع إلى المرجحات واما فی المقام فالتعارض ليس بين الروايتين المعتبرتين فی نفسيهما وإنما التعارض والتنافی بين الاحتمالين احتمال الوجوب واحتمال الحرمه فإن الروايه التی تدل على الوجوب لا تكون حجه وكذلك الروايه التی تدل على الحرمه كما لا يمكن الرجوع الى مرجحات باب المزاحمه أيضا إذ المزاحمه إنما هی بين التكليفين الثابتين فی مرحله الجعل وإنما يقع التزاحم بينهما فی مرحله الامتثال إذ المكلف غير قادر على امتثال كلا التكليفين معا فعندئذ يرجع الى مرجحات باب التزاحم من تقديم الأهم على المهم واما فی المقام فأصل التكليف غير ثابت جعلا لأن الوجوب والحرمه محتملا الثبوت فی الشريعه المقدسه ولا نعلم بجعل كلا التكليفين معا فعندئذ إذا كان لأحدهما مرجح بنظر الفقيه الشخصی فيقدم على الاحتمال الآخر وإن لم يكن مرجح بنظره فلا مناص من التخيير فتكون وظيفته الافتاء التخيير.

إلى هنا قد تبين أنه بناء على أن روايات الآحاد لا تكون حجه وأن ادله الحجيه قاصره عن شمول أخبار الآحاد فعندئذ حيث إنا نعلم إجمالا بصدور مجموعه كبيره من الروايات عن الأئمه الأطهار فی كل باب من أبواب الفقه وهذا العلم الإجمالی منجز ولا بد للفقيه من العمل بكل راويه فی أبواب الفقه من جهه هذا العلم الإجمالی فإذا فرضنا أن هذا العلم الإجمالی بين أخبار الثقه وحيث إن أخبار الثقه موجوده فی تمام أبواب الفقه فالفقيه فی كل مسأله إذا كان فيها خبر ثقه فلا بد من العمل به وإن لم يكن فيها خبر ثقه فوظيفته التخيير او قاعده البراءه العقليه (قبح العقاب بلا بيان) وليس له ان يرجع إلى الأصول العمليه الشرعيه كأصاله البراءه الشرعيه والاستصحاب وأصاله الطهاره ونحوها ولا إلى الأصول العمليه فی الشبهات الموضوعيه كقاعده الفراغ والتجاوز ونحوهما لأن مدرك هذه الأصول هو الروايات وليس لها مدرك قطعی والمفروض ان الروايات لم تكن حجه.

ص: ١٧٧

فإذاً وظيفه الفقيه فی كل مسأله من المسائل الفقهيه إن وجدت روايه فيها فوظيفته العمل بهذه الروايه من باب الاحتياط وقاعده الاشتغال باعتبار أن هذه الروايه من أحد أطراف العلم الإجمالی، وإن لم تكن هناك روايه فالمرجع هو قاعده البراءه العقليه.

واما إذا دار الأمر بين محذورين أو بين احتمالين متباينين ولا يتمكن الفقيه من الجمع بينهما فوظيفته التخيير.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجه وهى أن مقتضى الوجه الأول من الأدله العقليه هو وجوب العمل بالروايات على أساس العلم الإجمالى لا على أساس حجيتها. واما الوجه الثانى والثالث من الأدله العقليه فحيث إنهما لا يرجعان على معنى محصل وإن أطال شيخنا الأنصارى الكلام فيهما ولكن بلا فائده فلا يرجعان إلى معنى محصل ومن هنا لا نتعرض لهما.

واما الكلام فى المقام الثانى فيقع فى دائره حجيه أخبار الثقه مثلا إذا فرضنا أن أخبار الثقه حجه. فيقع الكلام فى سعه دائره حجيه أخبار الثقه.

فالكلام يقع فى ذلك فى عده جهات:

الجهه الأولى: النظر إلى مدلول أدله الحجيه سعه وضيقا وشروطها العامه.

الجهه الثانيه: هل المستفاد من ادله الحجيه حجيه أخبار الثقه مطلقا أو المستفاد منها حجيه أخبار الثقه المفيده للوثوق الشخصى؟

الجهه الثالثه: ان إعراض الأصحاب عن اخبار الثقه هل يوجب سقوطها عن الاعتبار اولا؟

اما الكلام فى الجهه الأولى فقد تقدم ان عمده الدليل على حجيه أخبار الثقه السيره القطعيه من العقلاء الجاريه على العمل بأخبار الثقه وأن هذه السيره مرتكزه فى الأذهان وثابته فى أعماق النفوس وصارت كالجبله والفطره ولأجل هذا لا يحتاج العمل بأخبار الثقه إلى أى مقدمه خارجيه فإذا علم ان الشخص الفلانى ثقه فانه يقبل قوله ولا يتأمل فى قبول قوله لأن قبول قوله وحجيته أمر مرتكز فى الأذهان وهذا يعنى ان العمل بأخبار الثقه مرتكز فى أعماق النفوس.

ومدلول السيره العقلاء الممضاه شرعا خصوص أخبار الثقه والنكته فى ذلك أن سيره العقلاء قد جرت على العمل بأخبار الثقه ولم تجر على العمل بغير أخبار الثقه وذلك لأن أخبار الثقه أقرب نوعا إلى إثبات الواقع من أخبار غير الثقه وهذه الأقربيه توجب جريان سيره العقلاء على العمل بأخبار الثقه لأنها اقوى طريقا وأكثر كشفا عن الواقع نوعا من أخبار غير الثقه.

واما السنه التى استدل بها على حجيه أخبار الثقه فالمرتكز العرفى منها بمناسبه الحكم والموضوع هو ان مفادها الإرشاد إلى بناء العقلاء والتأكيد عليه وإمضاء هذا البناء وليس مفادها تأسيس الحجيه ولهذا فى جمله من هذه الروايات يكون السؤال عن وثاقه الراوى فالراوى إذا كان ثقه يقبل قوله ولا يسأل عن حجيه قوله بل يسأل عن وثاقته ، فحجيه قوله لا تتوقف على أى مقدمه وأى دليل خارجى وهذا يدل على أن حجيه خبر الثقه أمر متركز فى الأذهان وثابت فى اعماق النفوس فإذا علم بوثاقه شخص يقبل قوله بدون المطالبه بأى دليل على ذلك.

فإذاً هذه الروايات أيضا قرينه على أن مفاد هذه الروايات حجيه أخبار الثقه وليس مفادها تأسيس الحجيه لها بل مفادها التأكيد لما بنى عليه العقلاء وإمضاء له وإرشاد إليه فالروايات ليست دليلا مستقلا فى مقابل السيره على حجيه أخبار الآحاد.

واما الآيات ومنها آيه النفر وآيه الكتمان وقد تقدم الكلام والمناقشه فى دلاله كلتا الآيتين على حجيه أخبار الآحاد وقلنا أن كلا منهما لا يدل على حجيه أخبار الآحاد.

ولكن لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا أن كلتا الآيتين تدل على حجيه أخبار الآحاد فهل مفادهما تأسيس الحجيه فى مقابل السيره العقلائيه أو مفادهما التأكيد وإمضاء بناء العقلاء؟

أدله حجيه خبر الواحد – الدليل العقلى بحث الأصول

ص: ۱۷۹

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجیه خبر الواحد – الدلیل العقلی

ذکرنـا أن سـیره العقلاـء تـدل علی حجیه خبر الثقه فقط ولا تـدل علی حجیه غیر خبر الثقه وعلی ضوء هـذه السـیره فاتساع دائره حجیه أخبـار الآحـاد هو اتسـاع دائره أخبـار الثقه لاـ أکثر من ذلـک وذکرنـا أن عمـده الـدلیل علی حجیه أخبار الثقه هو السـیره العقلائیه الجاریه علی العمل به الممضاه شـرعا، ولا شبهه فی إمضاء هذه السیره وانها مرتکزه فی الأذهان ولا یکون العمل بأخبار الثقه متوقفا علی أی مقدمه خارجیه.

واما الروایات التی اسـتدل بها علی حجیه أخبار الآحاد فالمتفاهم العرفی منها بمناسبه الحکم والموضوع الارتکازیه لا یکون اکثر من حجیه اخبار الثقه؛ وذلک لأمرین:

الأـمر الأـول: قـد وردت مجموعه من الروایـات فی عـدم حجیه أخبـار الفساق وأخبار الوضاعین والکـذابین وما شاکل ذلک من العنوانین فمن مجموع هذه الروایات یستفاد ان موضوع الحجیه هو أخبار الثقه أی إذا کان الراوی ثقه فقوله حجه.

الأـمر الثـانی: أن حجیه أخبـار الثقه أمر مرتکز فی الأذهان وثابت فی أعماق النفوس وهو بمثابه قرینه لبیه متصـله مانعه عن ظهور إطلاـق الروایـات فی حجیه الخبـار مطلقـا فإن هـذه السـیره الجاریه علی حجیه أخبار الثقه من جهه ارتکازیتها فی النفوس بمثابه القرینه اللبیه المتصله المانعه عن ظهور الروایات فی حجیه أخبار الآحاد مطلقا.

هـذا مضافـا إلی أنه قـد ورد فی جمله من الروایـات السؤال عن وثـاقه الروایه لا عن حجیه قوله وهی داله بوضوح علی أن حجیه أخبار الثقه أمر مفروغ عنه فلا یحتاج إلی أی مقـدمه خارجیه لأن العمده ان الراوی ثقه حتی یعمل بقوله کما فی روایه صـحیحه (1) (أ فیونس بن عبد الرحمن ثقه آخذ منه معالم دینی...) .

ص: ۱۸۰

۱- اختیار معرفه الرجال(رجال النجاشی)، الشیخ الطوسی، ج۲، ص۷۸۴.

فإذا کان ثقه فجواز أخذ منه معالم الدین لا یتوقف علی غیر دلیل ولا أی مقدمه خارجیه.

وامـا الآیـات الکریمه ومنهـا آیه النفر وآیه الکتمان فقـد تقـدم أنهما لا تـدلان علی حجیه أخبار الآحاد ومع الإغماض عن ذلک وتسلیم دلالتهما علی حجیه أخبار الآحاد إلا انه لا یستفاد منهما أکثر من حجیه أخبار الثقه وذلک لأن حجیه أخبار الثقه بما أنها أمر مرتکز فی الأذهـان وثابته فی أعماق النفوس فهو بمثابه قرینه لبیه متصـله مانعه عن ظهور هاتین الآیتین فی الإطلاق فلا ینعقد لهما ظهور فی الإطلاق ولا یسـتفاد من کلتا الآیتین حسب المتفاهم العرفی بمناسـبه الحکم والموضوع الارتکازیه أکثر من حجیه أخبـار الثقه فـإن الملازمه الثـابته بین وجوب إنـذار المنـذر ووجوب قبول قوله إنما هی ثابته فی ما إذا کان المنـذر ثقه لا مطلقا وکـذلک الملازمه بین حرمه الکتمان ووجوب القبول. وأما آیه النبأ فلو سـلم دلالتها علی حجیه أخبار الآحاد بمفهوم الشـرط او

بمفهوم الوصف فعندئذ قد يقال بوقوع المعارضه بين مفهومها الدال على عدم وجوب التبين عن خبر العادل فقط وأما خبر ثقه فتدل بمقتضى إطلاق منطوقها على وجوب التبين عنه لأنها تدل على وجوب التبين عن خبر الفاسق شرعا وإن كان ثقه فإن رب فاسق شرعا لكنه لا يكذب وبين سيره العقلاء الداله على حجيه أخبار الثقه وإن كان فاسقا. ومورد الاجتماع هو خبر الثقه الفاسق فمقتضى إطلاق مدلول الآيه وجوب التبين عنه إذا كان الفاسق ثقه ومعناه أن خبره لا يكون حجه واما مقتضى السيره فهى تدل على حجيه خبر الثقه وإن كان فاسقا.

وعندئذ لا بد من علاج هذه المعارضه بالرجوع إلى المرجحات.

ولكن هذا الإشكال غير وارد فإن السيره العقلائيه بما انها قطعيه وإمضاؤها أيضا قطعى فلا يمكن أن يعارضها إطلاق منطوق آيه النبأ إذ أن إطلاق منطوق آيه النبأ ظنى ولا يمكن أن يعارض الدليل الظنى الدليل القطعى.

ص: ١٨١

ومن هنا ذكرنا أنه لا يمكن ان يردع عن هكذا سيره إلا نصا صريحا ومؤكد وأما ظهور الآيه فى الإطلاق فهو لا يصلح للرادعيه، ولو كان صالحا لـذلك لما عمل الناس فى زمن صـدور الآيه بخبر الثقه من دون التفات إلى ظهورها فى الإطلاق، وهذا يعنى أن ظهور منطوق الآيه لا يصلح لأن يكون رادعا عن هذه السيره باعتبار قطعيتها وارتكازها فى الأذهان وكذلك إمضاؤها ولم يصدر أى ردع عنها من النبى الأكرم(ص) ولا من الأئمه الأطهار(ع).

هذا أولاً.

وثانياً: أن الآيه بنفسها تدل على أن المراد من الفسق هو الفسق الخبرى وليس المراد منه الفسق الشرعى وذلك لوجود قرائن فى الآيه على ذلك:

القرينه الأولى: لو كان المراد من الفسق فى الآيه الفسق الشرعى فلازم ذلك وجوب التبين عن خبر الفاسق شرعا إذا كان ثقه وهو غير مناسب بل لا يمكن لما ذكرنا من ارتكازيه حجيه خبر الثقه فى أذهان الناس بحيث يعملون به من دون أى توقف على أى مقدمه. فيكون المنع عن حجيه أخبار الثقه وعن العمل به تهافتا وتناقضا.

القرينه الثانيه: أن الوارد فى الآيه (أن تصيبوا قوما بجهاله) فإن كان المراد من الجهاله السفاهه فلا شبهه فى أن العمل بخبر الثقه ليس سفهيا بل هو عقلائى فلا يندرج تحت قوله تعالى: (ان تصيبوا قوما بجهاله). وإن كان المراد منها الجهل بالواقع فليس العمل بخبر الثقه عملا بالجهل بنظر العقلاء.

القرينه الثالثه: أن نفس الآيه ظاهره فى أن المراد من الفسق هو الفسق الخبرى بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه لأن الآيه فى مقام بيان ذلك.

هذا مضافا إلى أن معنى الفسق فى اللغه هو الانحراف الجامع بين الانحراف فى العمل والانحراف فى العقيده والانحراف فى القول. وأما المعنى الشرعى له فلعله لم يثبت حين نزول الآيه المباركه، وحينئذ يكون الفسق فى الآيه المباركه مستعمل فى معناه اللغوى وهو الانحراف الجامع بين الانحراف فى العقيده والانحراف فى العمل والانحراف فى القول.

والحاصل من مجموع هذه القرائن ان المراد من الفسق فى الآيه المباركه هو الفسق الخبرى كما انها تدل على أن المراد من العدل فى مفهوم الآيه الكريمه العدل الخبرى يعنى الثقه.

وعلى هذا فلا تعارض بين الآيه المباركه وبين السيره أى كما أن السيره تدل على حجيه أخبار الثقه فالآيه أيضا كذلك.

ومن جميع ما ذكرنا يظهر انه لو سلم دلاله الآيات والروايات على حجيه اخبار الآحاد فلا يكون مفادها إلا التأكيد لما بنى عليه العقلاء وهو حجيه أخبار الثقه وليس مفادها تأسيس الحجيه.

هذا كله فى الفرض الأول

دائره حجيه خبر الواحد، جابريه عمل المشهور لضعف الخبر. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: دائره حجيه خبر الواحد، جابريه عمل المشهور لضعف الخبر.

الجهه الثانيه: فهى أن موضوع الحجيه هل هو خبر الثقه بما هو خبر الثقه سواء أفاد الوثوق بالواقع أم لم يفد وسواء أفاد الظن بالواقع أم لم يفد بل كان الظن على خلافه فإنه حجه فى جميع هذه الحالات لأن حجيته من باب الوثوق النوعى لا من باب الوثوق الشخصى، فهل موضوع الحجيه هو خبر الثقه كما هو مقتضى سيره العقلاء او أن موضوعها الخبر المفيد للوثوق بالواقع فعلاـ فكل خبر يكون مفيدا للوثوق بالواقع فعلا فهو حجه وإن لم يكن من ثقه واما الخبر الذى لا يفيد الوثوق بالواقع فعلا فلا يكون حجه وإن كان من ثقه.

فإذاً النسبه بين ما هو حجه وبين خبر الثقه عموم من وجه فإن الجامع هو خبر الثقه المفيد للوثوق بالواقع فعلا.

ولكن لا يمكن أن يكون الموضوع للحجيه هو الخبر المفيد للوثوق بالواقع فعلا؛ وذلك لأمرين:

الأمر الأول: أن مفاد أدله الحجيه من الآيات والروايات والاجماع والسيره العقلائيه والمتشرعيه جميعا هو حجيه خبر الثقه بما هو خبر ثقه وإن لم يفد الوثوق بالواقع فعلا وحجيته من باب الوثوق النوعى لا من باب الوثوق الشخصى.

ص: ۱۸۳

الأمر الثانى: لا يمكن أن يكون الخبر المفيد للوثوق بالواقع فعلا هو الموضوع للحجيه؛ إذ على ذلك لا موضوع لخبر الواحد لأن الحجه إنما هى الوثوق بالواقع ولو كان ناشئا من خبر الفاسق او من الاجماعات المنقوله او من الشهرات الفتوائيه، وحاله فى ذلك حال القطع فإنه حجه مهما كان منشأه، ومقامنا من هذا القبيل إذا قلنا إن موضوع الحجيه هو الوثوق والاطمئنان لأن المدار حينئذ يكون على الوثوق والاطمئنان فعلاـ وهو كما ترى خروج عن محل الكلام إذ محل الكلام فى حجيه خبر الواحد، واما الوثوق والاطمئنان الفعلى فلا شبهه فى أنه حجه عقلائيه وهو ممضى شرعا وحجيته لا تحتاج إلى دليل إذ ان حجيته ثابته لدى العقلاء والشارع قد أمضى ذلك.

فإذاً لا إشكال فى حجيه الوثوق والاطمئنان الفعلى وإنما الكلام فى حجيه خبر الواحد فهل موضوع الحجيه هو خبر الثقه او مطلق الخبر؟ هذا هو محل الكلام.

فالنتيجه ان القول بأن موضوع الحجيه هو الخبر المفيد للوثوق بالواقع والاطمئنان به فعلا لا يمكن المساعده عليه.

وعليه يكون الصحيح ان موضوع الحجيه هو خبر الثقه بما هو خبر ثقه.

هذا كله فى الجهه الثانيه.

واما الجهه الثالثه: فيقع الكلام فى ان عمل المشهور بخبر ضعيف هل يكون جابرا لضعفه وموجبا لدخوله فى أدله الحجيه اولا يكون كذلك؟

فيه قولان:

القول الأول: وهو ان عمل المشهور بخبر ضعيف جابر لضعفه وموجبا لدخوله فى أدله الحجيه، وهذا القول هو المعروف والمشهور بين الأصوليين.

القول الثاني: وذهب جماعه من المحققين إلى أن عمل المشهور بالخبر الضعيف ليس جابرا وان وجوده كالعدم فلا يجعل الخبر الضعيف حجه ولا يوجب دخوله فى أدله الحجيه.

وما استدل به للقول الأول وجهان:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق النائينى (قده) من أن عمل المشهور بخبر ضعيف يوجب صحه هذا الخبر ودخوله فى أدله الحجيه لأن هذا يصيره داخلا فى منطوق آيه النبأ: (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) وهى داله على حجيه الخبر مع التبين ولو كان من الفاسق. ومن الواضح ان عمل المشهور تبيّن ومعه فلا محاله يدخل فى إطلاق المنطوق للآيه المباركه.

وعلى هذا فالآيه تدل بإطلاق منطوقها على حجيه الخبر الضعيف مع التبين الصادق على عمل المشهور، ومن هنا يكون عمل المشهور جابرا لضعف السند وموجبا لدخول هذه الروايه فى منطوق آيه النبأ.

والجواب عن ذلك واضح: إذ ان الآيه المباركه تدل على عدم حجيه خبر الفاسق والأمر بالتبين إنما هو أمر بتحصيل الحجه على النبأ لأن خبر الفاسق ليس بحجه، والمراد من الحجه فى المقام هو تحصيل العلم الوجدانى لأن التبيّن ظاهر فى العلم الوجدانى ولا أقل من ظهوره فى العلم العرفى وهو الاطمئنان.

وعلى هذا فالآيه بمنطوقها ظاهره فى أن خبر الفاسق ليس بحجه فى المسأله بل يجب على المكلف تحصيل العلم الوجدانى او لا أقل من العلم العرفى. وحينئذ يكون العمل بالعلم او بالاطمئنان لا بحجيه خبر الفاسق، ومن هنا تكون الآيه أجنبيه عما ذكره المحقق النائينى حيث أن المتفاهم العرفى من الآيه ليس هو ان خبر الفاسق حجه مع التبين، بل هو عدم الاعتناء بخبر الفاسق والواجب على المكلف تحصيل العلم بالواقع.

وبكلمه ان الأمر بالتبين أمر إرشادى وليس أمرا تكليفيا مولويا ضروره أن التبيّن ليس من أحد الواجبات فى الشريعه المقدسه كسائر الواجبات الأخرى بل هو إرشاد إلى عدم حجيه خبر الفاسق ولا بديه تحصيل حجه اخرى فى المسأله وهى العلم الوجدانى او الاطمئنان.

ص: ۱۸۵

وعمل المشهور فی نفسه لا يكون حجه كما تقدم بحثه موسعا ومن الواضح أن ضم اللا حجه إلى اللا حجه لا أثر له فخبر الفاسق فی نفسه لا يكون حجه وعمل المشهور أيضا لا يكون حجه وضم احدهما إلى الآخر لا يترتب عليه أی أثر فلا يوجب انقلاب ما ليس بحجه حجه بل هو امر مستحيل فی الأحكام الشرعيه التی هی أمور اعتباريه؛ لأنها فعل اختياری ومباشر للمولی فجعلها نفيا وإثباتا بيد المولی ولا يمكن ثبوت الحكم قهرا أو ثبوته معلولا لعله.

وعليه فضم الشهره إلى خبر الفاسق لا يمكن ان يصيّر خبر الفاسق حجه قهرا.

وعلى هذا فلا أثر لضم الشهره إلى خبر الفاسق. نعم قد يحصل الاطمئنان والوثوق من الشهره ولكنه لا يعدو ان يكون وثوقا شخصيا يحصل لبعض الفقهاء دون البعض الآخر وقد يحصل فی مسأله ولا يحصل فی مسأله أخرى، وهو كما ترى ليس ضابطا كليا، وقد علم مما تقدم ان المسأله الأصوليه لا بد ان تكون ضابطا كليا ولا تختلف باختلاف الفقهاء والمجتهدين.

الوجه الثانی: ـــ من وجوه جابريه عمل المشهور للخبر الضعيف ـــ أن عمل المشهور بخبر يكشف عن صدوره عن المعصومين(ع) وبذلک يدخل الخبر الضعيف فی أدله الحجيه وشمولها له.

والجواب عن ذلک: انه إن أريد بكاشفيته الكاشفيه النوعيه فيرد عليه:

أولاً: أن عمل المشهور لا يصلح لأن يكون كاشفا نوعيا عن صدور الخبر الضعيف عن المعصومين(ع) بل لا يكون كاشفا ظنيا نوعا فضلا عن كونه كاشفا وثوقيا نوعا.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلک وتسليم انه كاشف نوعا عن صدور الخبر عن المعصومين(ع) إلا أنه لا دليل على حجيه هذا الكشف؛ لأن الدليل على حجيه الكشف النوعی إنما هو فی خصوص الكشف النوعی المستفاد من خبر الثقه او من ظواهر الالفاظ لأنها حجه بالسيره القطعيه من العقلاء بملاک كشفها نوعا عن الواقع. واما فی غير هذين الموردين فلا دليل على حجيه الكشف النوعی؛ لأن حجيه شیء بحاجه إلى دليل، والكشف النوعی ليس حجه ذاتيه فلا يمكن الحكم بحجيته مطلقا ما لم يقم الدليل على ذلک وقد قلنا إن الدليل القائم على حجيته مختص بخبر الثقه وظواهر الالفاظ، ولا يمكن التعدی عن موردهما إلى سائر موارد الكشف النوعی؛ إذ التعدی على خلاف القاعده وبحاجه إلى دليل وقرينه، ولا توجد هكذا قرينه على التعدی لا من نفس السيره ولا من الخارج كما أنه لا دليل على حجيه الكشف النوعی مطلقا.

وإن أريـد بكاشـفيته الكاشـفيه الظنيه فلاـ دليل على حجيه هـذه الكاشـفيه لأن الأصل الأولى قائم على حرمه العمل بالظن وعـدم حجيته وحجيه كاشفيته بحاجه إلى دليل ولا دليل على ذلك.

وإن أريد بكاشـفيته الكاشفيه القطعيه فهى بحاجه إلى تماميه مقدمتين فإن تمت هاتان المقدمتان كان عمل المشهور كاشفا قطعا عن صدور الخبر عن المعصوم(ع) وإن لم تتم هاتان المقدمتان فلا يمكن أن يكون عمل المشهور كاشفا.

جابريه عمل المشهور لضعف الخبر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: جابريه عمل المشهور لضعف الخبر

ذكرنـا أنه لاـ يمكن المساعـده على مـا ذكر من ان عمل المشـهور بروايه ضـعيفه كاشف عن صـدورها عن المعصومين(ع)، فإن أريد بالكاشـفيه الكاشـفيه النوعيه فمضافا إلى أن عمل المشهور ليس كاشفا نوعيا عن صدور الخبر الضعيف عن المعصومين(ع) انه لا دليل على حجيه هذه الكاشـفيه لأن الدليل إنما قام على حجيه الكاشـفيه النوعيه فى خصوص خبر الثقه وظواهر الالفاظ ولا دليل فيما عدا ذلك والتعدى عن خبر الثقه وظواهر الالفاظ إلى هذا المورد لا يمكن لأن كل حكم إذا كان على خلاف القاعده فالتعدى منه إلى غيره يكون بحاجه إلى قرينه ولا قرينه فى المقام لا فى نفس أدله حجيه الكاشفيه ولا من الخارج.

وإن أريـد بالكاشـفيه الكاشـفيه الظنيه فلاـ دليل على حجيتها إذ الأصل الأولى حرمه العمل بالظن فالعمل به بحاجه إلى دليل ولا دليل فى المقام على الحجيه.

وإن أريد بالكاشفيه الكاشفيه القطعيه أو الاطمئنانيه فهى تتوقف على تماميه مقدمتين:

المقدمه الأولى: أن يكون العمل بالروايه الضـعيفه سـندا مشهورا بين المتقدمين من أصحابنا الذين يتصل عصرهم بعصر أصحاب الأئمه(ع).

المقدمه الثانيه: أن تصل هذه الشهره إليهم من زمن الائمه(ع) يدا بيد وطبقه بعد الطبقه.

ص: ١٨٧

فـإن تمت هاتـان المقـدمتان فلاـ شـبهه فى أن الخـبر الضـعيف حينئـذ يكون صـادرا عنهم(ع) إمـا قطعـا أو اطمئنانـا، لأـن هـاتين المقدمتين تضـمنان شهره هذا الخبر فى زمن أصحاب الأئمه وهذا يعنى اتصال الشهره بزمن الأئمه(ع) ما يدل على إمضاؤه شرعا وهو يدل على صدوره عنهم(ع).

ولكن لا تتم هاتان المقدمتان:

أمـا عـدم تمـاميه المقـدمه الأولى: فلأنه لا طريق لنا إلى إحراز عمل مشـهور أصـحاب الأئمه(ع) وفقهاء الأصـحاب بهـذه الروايه

الضعيفه سندا فی مقام الافتاء لا مباشره وذلک للفصل الزمنی بین الفقهاء المتأخرین والفقهاء المتقدمین ولا بالواسطه فإن غایه ما یمکن ان یقال فی المقام فی علاج وتخریج ذلک احد طریقین:

الطریق الأول: ان یکون عمل الفقهاء المتقدمین بالروایه الضعیفه سندا قد وصل إلی المتأخرین یدا بید وطبقه بعد الطبقه.

الطریق الثانی: وصول کتب الفقهاء المتقدمین الاستدلالیه إلی المتأخرین بطریق معتبر او متواتر.

وکلا الطریقین غیر تام:

أما الطریق الأول: فلأن المتأخرین وإن کانوا ینقلون آراء المتقدمین وفتاویهم فی کتبهم إلا أن مجرد ذلک لا یکفی فلا بد من إحراز ان المتقدمین قد استندوا فی الافتاء إلی هذه الروایه الضعیفه سندا ومجرد موافقه فتاویهم للروایه لا یدل علی استنادهم إلیها فی مقام الافتاء إذ کما یحتمل ذلک یحتمل أیضا استنادهم إلی حسن الظن أو الی الظن المطلق او الاجماع المنقول أو الشهره الفتوائیه أو ما شاکل ذلک، وعلیه لا نحرز أن عملهم وفتاویهم مستنده إلی الروایه الضعیفه سندا.

وبعباره أخری أنه لا یمکن إحراز استناد المتقدمین فی فتاویهم إلی الروایه الضعیفه سندا وذلک:

أولا: ان المتأخرین غالبا ما ینقلون فی کتبهم عباره أن المشهور بین قدماء الأصحاب هو الرأی الفلانی فی هذه المسأله من دون استقصاء آرائهم، وربما تنقل آراء بعض المتقدمین کما فی النقل عن الشیخ(قده) أنه استند فی الحکم الفلانی الی هذه الروایه الضعیفه ثم ینقل موافقه السید المرتضی له فی ذلک ولم یذکر باقی العلماء ومن الواضح ان مثل هذا لا یدل علی موافقه السید له فی الاستناد إلی هذه الروایه فی الافتاء نعم ربما کان موافقا للشیخ فی الفتوی ولکن ربما لم یکن موافقا له فی الاستناد إلی هذه الروایه الضعیفه.

ومن هنا لا نحرز موافقه باقى المتقدمين للشيخ فى ذلک.

ثانيا: ربما ينقل المتأخرين آراء المتقـدمين فى المسأله ولکن بـدون الإشاره إلى مـدرکها، وآرائهم فى المساله وإن کانت موافقه لمضـمون الروايه الضـعيفه إلا أن مجرد الموافقه لا يکون دليلا على اسـتنادهم إليه فى الافتاء لأنه کما يحتمل ذلک يحتمل أيضا أن مدرکهم فى الفتوى حسن الظن او الاجماع المنقول أو مطلق الظن وما شاکل ذلک.

فالنتيجه أنه لا يحرز من موافقه فتوى المتقدمين لمضمون الروايه الضعيفه سندا استنادهم فى الافتاء إليها.

هـذا مضافا إلى أن المتقـدمين مختلفون فى آرائهم بل قـد يختلف رأى أحدهم فى مسأله واحده بين کتاب وکتاب آخر له ومن هنا يصـعب نقل اتفاق المتقـدمين فى مسأله واحـده، وعليه فلا طريق للمتأخرين فى نقل اتفاق المتقدمين على رأى مسـتندين فى ذلک إلى روايه ضعيفه سندا.

وأمـا الطريق الثـانى: فهو مبنى على أن يکون لکل واحـد من المتقـدمين کتاب اسـتدلالى يحتوى على هـذه المساله وعلى غيرها يذکر فيه مدرکه فى الافتاء بهذه المسأله.

ولکن لم يصل إلى المتأخرين مثل هذه الکتب وذلک لأمرين:

أولا: يحتمل أنه لا يوجد لکل واحد من المتقدمين کتاب استدلالى کذلک.

ثانيا: يحتمل أن يکون لکل واحد منهم کتاب استدلالى ولکنه لم يصل إلى المتأخرين.

ولعله لأجل ذلک يذکر المتأخرين آراء المتقدمين من دون ذکر مستندهم فى ذلک وإن کانت آراؤهم مطابقه لمضمون الروايه الضعيفه. ولکن مجرد ذلک لا يکفى فى إحراز استناد المتقدمين إليها فى الافتاء.

فالنتيجه أن المتأخرين لا طريق لهم إلى إحراز الشهره بين المتقدمين.

واما المقـدمه الثانيه: فإنه على تقـدير التسـليم بالمقـدمه الأولى فلا يمکن الالتزام بالمقـدمه الثانيه، لأنه لا طريق لنا إلى إحراز أن الشـهره الموجوده بين المتقـدمين قـد وصـلت إليهم من زمن الأئمه(ع) يـدا بيـد وطبقه بعـد الطبقه. أى إذا أحرزنـا الشـهره بين المتقـدمين بطريق مـا ولکن لاـ طريق لنا إحراز حجيتها من خلال اتصالها بزمن المعصومين(ع)، وقـد وصـلت إلى المتقـدمين من زمنهم(ع) بطريق معتبر حسى أو بالتواتر.

هذا مضافا إلى أنه لا بد من إحراز كون هذه الشهره شهره تعبديه وأما إذا كان لها مدرك فلا أثر لها لأن حجيتها حينئذ مأخوذه من حجيه مدركها.

جابريه عمل المشهور لضعف الروايه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: جابريه عمل المشهور لضعف الروايه

أما المقدمه الثانيه وهي وصول هذه الشهره من زمن الأئمه(ع) إلى المتقدمين يدا بيد وطبقه بعد الطبقه فعلى تقدير تسليم المقدمه الأولى وثبوت الشهره بين المتقدمين على العمل بالروايه الضعيفه إلا أن هذا الوصول بحاجه إلى دليل ولا دليل على ذلك ولا طريق لنا إلى إحراز أن هذه الشهره ثابته بين أصحاب الأئمه(ع) وأنها وصلت إليهم يدا بيد وطبقه بعد الطبقه بنحو التواتر أو لا أقل بطريق آحاد معتبر وحسي.

فإذاً ليس بإمكاننا إحراز أن هذه الشهره مستنده على العمل بخبر ضعيف كانت موجوده في زمن أصحاب الأئمه(ع) ووصلت منهم إلى المتقدمين من أصحابنا يدا بيد وطبقه بعد الطبقه او بطريق معتبر حسي.

هذا مضافا إلى أن هذه الشهره لو كانت موجوده بين أصحاب الأئمه(ع) وأنها وصلت إلينا بطريق متواتر او يدا بيد وطبقه بعد الطبقه أو بطريق آحاد معتبر لأشار متقدمي أصحابنا إلى ذلك جزما لأنهم أمناء على الأحاديث وقد حافظوا على طرق الأحاديث الواصله إليهم من زمن الأئمه(ع) طبقه بعد الطبقه ويدا بيد كالشيخ الطوسي عليه الرحمه فقد بين ما وصل إليه من الأحاديث الواصله من زمن الأئمه(ع) بوسائط متعدده وكذلك الصدوق عليه الرحمه وغيره فلو كانت هذه الشهره قد وصلت إليهم من زمنهم(ع) يدا بيد وطبقه بعد الطبقه أو بطريق معتبر حسي لأشاروا إلى ذلك في كتبهم، مع أنه لا ـ عين ولا ـ أثر لمثل هذا فسكوتهم عن ذلك وعدم الإشاره إليه دليل على عدم وصول مثل هكذا شهره من أصحاب الأئمه(ع) بوسائط متعدده.

ص: ١٩٠

ودعوى أن عمل المشهور بروايه ضعيفه مستند إلى قرينه وتلك القرينه قد وصلت إليهم من أصحاب الأئمه(ع) يدا بيد وطبقه بعد الطبقه أو لا أقل بطريق معتبر حسي لا حدسي وهذه القرينه تدل على صحه هذه الروايه الضعيفه وصادره عنهم(ع).

هذه الدعوى مدفوعه لأن هذه القرينه لا تخلو إما أن تكون لفظيه أو لبيه ارتكازيه.

أما احتمال كونها قرينه لفظيه فيرد عليه أنها لو كانت موجوده لأشار إليها أصحابنا المتقدمين في كتبهم بطبيعه الحال كما هو شأنهم باعتبار أنهم أمناء على الأحاديث، فعدم الإشاره إليها دليل على عدم وجودها.

واما احتمال كونها قرينه لبيه ارتكازيه وهي موجوده بين أصحاب الأئمه(ع) وقد وصلت إلى المتقدمين فأيضا لا محاله لأشاروا إليها وان العمل بهذه الروايه الضعيفه من جهه هذه القرينه، لأنها من الخصوصيات المهمه في الروايات ويستبعد عدم الإشاره

إليها فى كتبهم، فعدم الإشاره إليها دليل على عدم وجودها.

إلى هنا قد تبين أن ما هو المشهور بين الأصوليين من ان عمل مشهور المتقدمين بروايه ضعيفه جابر لضعفها سندا وموجب لدخولها تحت أدله الاعتبار والحجيه لا يمكن المساعده عليه.

واما المشهور بين المتأخرين فلا اثر له، واحتمال وصولها إليهم من زمن أصحاب الأئمه(ع) غير صحيح لأنها لو وصلت إليهم لكان وصولها إليهم من طريق المتقدمين لعدم إمكان وصولها إليهم من غير هذا الطريق وقد عرفت الأمر فيه مما سبق.

هذا من ناحيه أخرى.

ومن ناحيه أخرى أن إعراض المشهور عن روايه صحيحه هل يوجب سقوطها عن الاعتبار وخروجها عن أدله الحجيه أو لا؟

والجواب عن ذلك: أن هنا قولين:

القول الأول: وهو المشهور بين الأصحاب أن الإعراض عن روايه صحيحه يوجب سقوطها عن الاعتبار وخروجها عن أدله الحجيه وادله الاعتبار.

القول الثاني: ما ذهب إليه جماعه من المحققين ومنهم السيد الاستاذ(قده) من عدم الأثر لإعراض المشهور فى ذلک. وما ذهب إليه المشهور من أن الإعراض عن روايه صحيحه يوجب سقوطها عن الاعتبار فهو مبنى على تماميه مقدمتين:

المقدمه الأولى: أن يكون هذا الإعراض من قدماء الأصحاب الذين يكون عصرهم متصلا بعصر أصحاب الأئمه(ع).

المقدمه الثانيه: وصول هذا الإعراض من أصحاب الأئمه(ع) إلى المتقدمين.

ولكن كلتا المقدمتين غير تامه.

أما الأولى: فلأنه لا طريق لنا إلى إثبات إعراض أصحابنا المتقدمين عن هذه الروايه الصحيحه سندا، إذ أن إحراز ذلک منوط بوصول إعراضهم إلى المتأخرين يدا بيد وطبقه بعد الطبقه بنحو التواتر أو بطريق أحاد معتبر. وشيء منهما غير موجود، لأنه لا طريق لنا إلى ذلک، إذ أن هذا الوصول منوط بأحد طريقين:

الطريق الأول: ان يكون هذا الوصول بطريق التواتر أو بطريق الآحاد المعتبر، وشيء من ذلک غير موجود لأن كل مجتهد إذا رجع إلى كتب المتأخرين يرى أنهم ينقلون آراء المتقدمين أو اختلافهم فى المسأله بدون الإشاره إلى مدركها ومستندها او ينقلون الشهره من المتقدمين او اجماعهم بطريق الآحاد الحدسى ولا يكون لهذا النقل أثر لأن نقل الإجماع الحدسى غير مشمول لدليل الاعتبار لاختصاصه بخبر الواحد الحسى دون الحدسى.

فمن أجل ذلک لا طريق لنا إلى إحراز إعراض أصحابنا المتقدمين عن روايه صحيحه سندا.

الطريق الثاني: ان يكون لكل واحد من المتقدمين كتاب استدلالى واصل إلينا.

ولكن الأمر ليس كذلک لأنه لم يصل إلينا كتاب استدلالى يحتوى على هذه المسأله وغيرها من كل واحد من المتقدمين، إما لعدم وجود كتاب استدلالى لكل واحد منهم فى المساله او كان ولكن لم يصل إلينا. وعلى كلا التقديرين فلا طريق لنا إلى ذلک.

واما المقـدمه الثانيه: فلا طريق لنا إلى إحراز أن هذا الإعراض قد وصل إلى المتقدمين من أصـحاب الأئمه(ع) يدا بيد وطبقه بعد الطبقه بنحو التواتر او بطريق آحاد معتبر حسى لا حدسى. لعدم شيء منهما.

ودعوى القرينه كما تقـدم مدفوعه في المقام فلو كانت هناك قرينه على أن هذه الروايه لم تصدر من المعصومين(ع) لأشار إليها المتقـدمين، مع أنه لا ـ عين ولا ـ أثر لهـا في كتب المتقـدمين مع أن شـانهم الحفاظ على خصوصـيات الروايات لأنهم الأمناء على الروايات.

والحاصل ان إعراض المتقدمين عن روايه صـحيحه لا أثر له ولا يوجب خروجها عن أدله الاعتبار والحجيه، فما هو المشـهور من ان إعراض القدماء عن روايه صحيحه سندا يوجب سقوطها عن الاعتبار لا أثر له ولا واقع موضوعى له.

فالصحيح هو ما ذكره السيد الاستاذ(قده) صحاب الأئمه

جابريه عمل المشهور لضعف الروايه. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: جابريه عمل المشهور لضعف الروايه.

إلى هنا قد تبين امور:

الأمر الأول: ان محل الكلام إنما هو في الشهره بين قدماء الأصحاب واما الشهره بين المتأخرين إذا لم تكن بين المتقدمين فلا أثر لها.

الأمر الثانى: أنه ليس بإمكاننا إثبات عمل المتقدمين بروايه ضعيفه ولا إعراضهم عن روايه صحيحه، فإن إثبات ذلك بحاجه إلى إثبات وصول هـذا الإعراض والعمل إليهم يـدا بـدى وطبقه بعـدم الطبقه بنحو التواتر أو بطريق معتبر ولكن لم يكن الموجود في كتب المتأخرين شيء من ذلك وإنما الموجود هو نقل الشهره بخبر حدسى ونقل الإجماع بخبر حدسى وهو لا يكون حجه.

فـإذاً الصـغرى غير ثـابته وليس بإمكاننا إثبات أن المشـهور قـد عملوا بروايه ضـعيفه حتى يكون جابرا لضـعف سـندها ولا يمكن إثبات أن المشهور قد أعرضوا عن روايه صحيحه حتى يكون مسقطا لها عن الحجيه.

ص: ١٩٣

الأمر الثالث: على تقـدير الصـغرى وهى ثبوت الشـهره بين القـدماء إلا أنها في نفسـها لا تكون حجه فإن الشـهره الفتوائيه لا دليل على حجيتها بل لا دليل على حجيه الإجماع فضلا عن الشهره الفتوائيه.

والدليل على حجيه هذه الشهره إثبات أنها وصلت من زمن الأئمه(ع) إليهم يدا بيد وطبقه بعد الطبقه بنحو التواتر أو بطريق معتبر.

ولكن لاـ يمكن إحراز ذلك إذ لو وصلت الشهره إلى القدماء من زمن أصحاب الأئمه(ع) لأشاروا إلى ذلك فى كتبهم لأنه حدث مهم مع انهم أمناء على الروايات بلا فرق فى ذلك بين الشهره التى تكون فى العمل بخبر ضعيف او الشهره فى الإعراض عن خبر صحيح، ولكن لا عين ولا أثر لمثل ذلك، وهذا كاشف عن عدم الوصول.

وعلى هذا لا تكون الكبرى ثابته ولأجل ذلك لا أثر لدعوى الشهره بين القدماء على العمل بروايه ضعيفه أو إعراض المشهور عن روايه صحيحه فى المسأله.

نعم استثنى السيد الاستاذ(قده) (١) ما إذا كان هناك تسالم بين أصحابنا المتقدمين والمتأخرين على العمل بروايه ضعيفه او تسالم على الإعراض عن روايه صحيحه، فإنه يمكن على ذلك القول بأن الأول جابر لضعف السند والثانى مسقط لها عن الحجيه.

ولكن للمناقشه فيه أيضا مجال:

أولاً: انه ليس لنا طريق إلى إحراز هذا التسالم، إذ لو فرض إحراز مثل هذا التسالم بين المتأخرين فكيف يمكن إحرازه بين المتقدمين والحال أنه ليس فى كتب المتأخرين إشاره إلى وجود مثل هذا التسالم بين المتقدمين وإنما الحاصل من المتأخرين هو نقل التسالم بالحدس والاجتهاد وهو لا يكون حجه والمفروض أنه لا يوجد لكل واحد من المتقدمين كتاب استدلالى حول هذه المسأله وامثالها حتى نرجع إلى كتبهم ونعرف من خلالها آرائهم ومدركها او كانت لهم كتب ولكن لم تصل إلينا.

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الواعظ، ج٢، ص٢٠٣.

ولو فرضنا وجود مثل هكذا تسالم ولكن احتمال أنه تسالم تعبدى بين القدماء والمتأخرين معا بعيد جدا لأنه يمكن ان يكون مبنى على الحدس أو حسن الظن أو على حجيه الظن المطلق أو ما شاكل ذلك.

وعلى كل حال لا يمكن إثبات أن هذا التسالم تعبدى.

ولو فرض أنه تعبدى ولكن لا يمكن ان يكون كاشفا عن أنه وصل إلينا من زمن الأئمه(ع) او يكون كاشفا عن وجود الإمام(ع) بين المجمعين، إذ لا طريق لنا إلى ذلك.

فالنتيجه أنه لا يمكن الاعتماد على هذا التسالم على تقدير ثبوته بين الأصحاب المتقدمين والمتأخرين منهم.

هذا تمام كلامنا فى أدله حجيه أخبار الآحاد.

وقد ظهر من خلال ذلك أن عمده الدليل على حجيه اخبار الآحاد كأخبار الثقه السيره القطعيه من العقلاء الجاريه على العمل بأخبار الثقه، ولم يرد ردع عنها من قبل المعصومين(ع) وهذا يعنى أنها ممضاه شرعا.

واما سائر الأدله من الروايات والآيات والاجماع وسيره المتشرعه جميعا لو كانت تامه فمفادها التأكيد للسيره العقلائيه ولما بنى عليه العقلاء لا التأسيس.

وبعد ذلك يقع الكلام فى دليل الانسداد

وهذا الدليل وهو وإن لم يترتب عليه أى أثر عملى ولكن يترتب عليه أثر علمى لأنه دليل يقام على حجيه مطلق الظن وهو متأخر عن الأدله الخاصه التى تدل على حجيه الأمارات الخاصه كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ وأن هذا الدليل فى طول تلك الأدله ومبنى على عدم حجيه الأدله الخاصه القائمه على اعتبار الأخبار الخاصه كروايات الثقه، ولكن بما أن الأدله الخاصه تامه على حجيه أخبار الثقه وظواهر الالفاظ فعندئذ لا فائده عمليه لهذا البحث ولكن يترتب عليه أثر علمى ولهذا نقتصر فى هذا البحث على أركانه ومسائله المهمه ونترك الفروع المبنيه على التقدير والفرض فقط.

ثم ان هذا الدليل مركب من مقدمات ويقع الكلام فى هذه المقدمات فى عده جهات:

الجهه الأولى: فى بيان هذه المقدمات كما وكيفا.

الجهه الثانيه: فى صحه هذه المقدمات وعدم صحتها كلا او بعضا.

الجهه الثالثه: فى نتيجه هذه المقدمات هل هى الحكومه او الكشف.

الجهه الرابعه: أيضا فى نتيجه هذه المقدمات هل هى مهمله او مطلقه.

اما الكلام فى الجهه الأولى: فقد ذكر شيخنا الأنصارى (۱) ووافقه السيد الاستاذ(قدهما) (۲) على أن دليل الانسداد مركب من أربع مقدمات:

المقدمه الأولى: العلم الإجمالى بثبوت أحكام إلزاميه فى الشريعه المقدسه ودائره أطراف هذا العلم الإجمالى دائره الشريعه سواء كانت هناك إماره أم لم تكن هناك اماره.

المقدمه الثانيه: بما ان العلم الوجدانى بمعظم الأحكام الشرعيه منسد لأن معظم الأحكام الشرعيه أحكام نظريه وإثباتها بحاجه إلى عمليه الاجتهاد والاستنباط وتطبيق القواعد العامه الأصوليه على عناصرها الخاصه لتكون النتيجه مسأله فقهيه كوجوب شيء أو حرمه شيء او ما شاكلهما.

واما الأحكام الضروريه والأحكام القطعيه فهى قليله جدا ولا يتوقف إثبات الأحكام الضروريه على الاجتهاد لأن ثبوتها ضرورى ولا تحتاج إلى أى مقدمه لأجل إثباتها وكذلك الأحكام القطعيه لأن القطع يتعلق بالحكم مباشره وبدون أى واسطه، ومن هنا كانت نسبه الأحكام الضروريه والقطعيه إلى المجتهد والعامى على حد سواء فلا يرجع العامى إلى المجتهد فى الأحكام الضروريه والأحكام القطعيه وإنما يرجع إليه فى الأحكام النظريه لأن إثباتها يتوقف على عمليه الاستنباط والاجتهاد.

و حيث أن الأحكام الضروريه والقطعيه نسبتها تقريبا لا تتجاوز ۶٪ أو أقل أو أكثر بالنسبه إلى الأحكام النظريه فهى قليله جدا ولا يمكنها حل مشاكل الإنسان الاجتماعيه والفرديه والماديه والمعنويه والعائليه والاقتصاديه وما شاكل ذلك. فمن أجل ذلك نحتاج إلى إثبات الأحكام النظريه بعمليه الاجتهاد والاستنباط وتطبيق القواعد العامه الأصوليه على عناصرها الخاصه لتكون نتيجتها مسأله فقهيه كالوجوب او الحرمه ونحوهما.

۱- فرائد الاصول، الشيخ الانصارى، ج۱، ص۳۸۴.

۲- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الواعظ، ج۲، ص۲۱۹.

المقـدمه الثـالثه: عـدم إمكانيه الاحتياط التام فى أطراف هـذا العلم الإجمالى من المظنونات والمشـكوكات والموهومات جميعا، ولو تنزلنـا وقلنـا بإمكان مثل هـذا الاحتياط عقلا إلا أنه غير واجب لاسـتلزامه العسـر والحرج. فعلى كلا التقـديرين لا يكون هـذا الاحتياط واجب.

المقـدمه الرابعه: يـدور الأمر بين تقـديم المظنونات على المشـكوكات والموهومات وبالعكس وحيث ان العكس يسـتلزم ترجيح المرجوح على الراجح فيتعين تقديم المظنونات على المشكوكات والموهومات. فلا بد من العمل بالظن.

هذا ما ذكره شيخنا الأنصارى(قده) ووافقه عليه السيد الاستاذ(قده).

وقد زاد صاحب الكفايه(قده) مقدمه خامسه ليصبح دليل الانسداد عباره عن خمس مقدمات.

دليل الانسداد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: دليل الانسداد

ذكرنا ان دليل الانسداد على ما ذكره شيخنا الأنصارى ووافقه عليه جماعه منهم السيد الاستاذ(قده) انه مركب من أربع مقدمات:

المقـدمه الأولى: العلم الإجمالى بثبوت احكام إلزاميه فى الشـريعه المقـدسه، ومنشأ هـذا العلم الإجمالى هو الإيمان بالشـريعه ولا معنى للشريعه إلا جعل الأحكام الشرعيه فيها.

المقـدمه الثانيه: أن باب العلم الوجـدانى منسـد بمعظم الأحكام الفقهيه وأما باب العلمى وهو حجيه الروايات فأيضا منسد بمعظم الأحكام الفقهيه.

المقدمه الثالثه: ان الاحتياط التام لا يمكن عقلا أو شرعا لاستلزامه العسر والحرج.

المقدمه الرابعه: ان الأصول المؤمنه لا تجرى فى اطراف العلم الإجمالى لا كلا ولا بعضا، إذ جريانها فى الجميع يسـتلزم المخالفه القطعيه العمليه، وجريانها فى بعضها دون بعضها الآخر ترجيح من غير مرجح.

وزاد المحقق الخراسانى مقدمه أخرى وذكر أن دليل الانسداد مركب من خمس مقدمات:

الأولى: العلم الإجمالى بثبوت الأحكام الالزاميه فى الشريعه المقدسه.

الثانيه: انسداد باب العلم والعلمى فى معظم الأحكام الفقهيه.

الثالثه: انه لا يجوز إهمال هذه الأحكام وترك امتثالها، وهذه هى المقدمه التى زادها المحقق الخراسانى(قده) (١) .

ص: ۱۹۷

۱- کفایه الاصول، المحقق الخراسانی، ص۳۱۱.

المقدمه الرابعه: تعذر الاحتیاط التام إما بحکم العقل او بحکم الشرع.

المقدمه الخامسه: عدم جریان الأصول المؤمنه فی أطراف العلم الإجمالی لا کلا ولا بعضا.

وقد أشکل السید الاستاذ (۱) علی ما ذکره المحقق الخراسانی(قدهما) ان المقدمه الثالثه لیست مقدمه مستقله فی مقابل المقدمه الأولی بل هی فی طول المقدمه الأولی أی أن المقدمه الأولی متضمنه للمقدمه الثالثه لأن العلم الإجمالی بثبوت أحکام إلزامیه فی الشریعه المقدسه یوجب تنجزها ومع تنجز هذه الأحکام بالعلم الإجمالی فبطبیعه الحال لا یجوز إهمالها، فعدم إهمالها لیس مقدمه مستقله فی عرض المقدمه الأولی.

هذا ما ذکره السید الاستاذ(قده)، وهو متین.

ولکن ما ذکره وارد ایضا علی ما وافق فیه الشیخ الأنصاری لأن المقدمه الرابعه أیضا داخله فی المقدمه الأولی، لتضمنها للمقدمه الرابعه ولیست مقدمه مستقله فی عرض المقدمه الأولی بل هی فی طولها؛ فإن العلم الإجمالی إذا کان منجزا للمعلوم بالإجمال فی أطرافه فلازم ذلک عدم جریان الأصول العملیه فی أطراف العلم الإجمالی، فنفس العلم الإجمالی یتضمن عدم جریان الأصول العملیه المؤمنه فی أطرافه.

فالصحیح أن دلیل الانسداد مرکب من ثلاث مقدمات:

المقدمه الأولی: العلم الإجمالی بثبوت الأحکام الالزامیه.

المقدمه الثانیه: انسداد باب العلم والعلمی بمعظم الأحکام الشرعیه.

المقدمه الثالثه: ان التبعیض فی الاحتیاط لا یمکن بعد عدم إمکانیه الاحتیاط التام فی تمام أطراف العلم الإجمالی. لأن التبعیض هو إما ترجیح الاحتیاط فی المظنونات علی الاحتیاط فی المشکوکات والموهومات او بالعکس، وحیث إن العکس وهو تقدیم الاحتیاط فی المشکوکات والموهومات علی الاحتیاط فی المظنونات ترجیح للمرجوح علی الراجح وهو لا یمکن فلا بد من تقدیم الاحتیاط فی المظنونات علی المشکوکات.

ص: ۱۹۸

۱- مصباح الاصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الواعظ، ج۲، ص۲۱۹.

والنتيجه هى وجوب العمل بالظن فى الأحكام الشرعيه ولا يجوز العمل بالشك والوهم.

الكلام فى الجهه الثانيه

فلا شبهه فى العلم الإجمالى بثبوت الأحكام الالزاميه فى الشريعه المقدسه وإنما الكلام فى تنجيز هذا العلم الإجمالى، فقد يقال كما قيل: إن هذا العلم الإجمالى غير منجز، لأن المانع عن تنجيزه موجود وهو اضطرار المكلف إلى ارتكاب الشبهات، لأن فى كل فعل يرتكبه المكلف يحتمل فى حقه الوجوب أو الحرمه او غيرهما، لأن أطراف هذا العلم الإجمالى جميع الشبهات سواء أ كانت هناك اماره أم لم تكن اماره.

وعلى هذا فكل فعل يرتكبه المكلف يحتمل وجوبه كما يحتمل حرمته، وهذا الاضطرار يكون مانعا عن تنجيز العلم الإجمالى، إذ قد ذكر أن الاضطرار إلى ارتكاب بعض أطراف العلم الإجمالى مانع عن تنجيزه.

والجواب عن ذلك:

أولاً: ان المانع عن تنجيز العلم الإجمالى هو الاضطرار إلى الطرف المعين واما الاضطرار إلى غير المعين فلا يكومن مانعا كما إذا فرض العلم الإجمالى بأنه إما الإناء الغربى خمر أو الإناء الشرقى خمر فيعلم إجمالا بأن أحد الإناءين خمر فإذا اضطر المكلف إلى شرب أحدهما فهذا الاضطرار لا يكون مانعا عن التنجيز لأن هذا الاضطرار لا يتعلق بما تعلق به التكليف وهو الحرمه باعتبار أن الحرمه إنما تعلقت بشرب الإناء الغربى بحده او بشرب الإناء الشرقى بحده ولم تتعلق الحرمه بالجامع بينهما، مع ان متعلق الاضطرار الجامع وعلى هذا فلم يتعلق الاضطرار بما تعلق به التكليف، ولهذا لا أثر له.

وتطبيق هذا الاضطرار على أحدهما لا يوجب انحلال العلم الإجمالى وهذا نظير ما إذا علم بنجاسه أحد الإناءين وشرب أحدهما اضطرارا فإن هذا الاضطرار لا يوجب انحلال العلم الإجمالى لأن العلم الإجمالى بعد الشرب أيضا باق ولا ينحل بشرب أحدهما، بل هو موجود فى نفس المكلف.

وهـذا بخلاف ما إذا كان الاضـطرار إلى المعين كما إذا اضـطر إلى شـرب الإناء الشـرقى فقط فإن يوجب انحلال العلم الإجمالى لأـن الحرمه إذا كـانت متعلقه بشـرب الإنـاء الشـرقى فقـد ارتفعت بالاضـطرار فبطبيعه الحال يكون الشك فى حرمه شـرب الإناء الغربى شك بدوى فلا مانع من الرجوع إلى الأصول المؤمنه كأصاله البراءه او استصحاب عدم التكليف.

واما إذا كان الاضطرار إلى غير المعين فهو لا يكون موجبا لانحلال العلم الإجمالى.

وثانيا: على تقدير تسـليم ان الاضـطرار إلى غير المعين يوجب انحلال العلم الإجمالى كما بنى عليه صاحب الكفايه(قد) ولكن لا يكون هذا الاضـطرار موجبا لانحلال العلم الإجمالى ومانعا عن تنجيزه لأن الاضـطرار تعلق بفئه خاصه من الشـبهات اما الشـبهات الـتى هى خـارجه عن دائره الاضـطرار فهى كـثيره والعلم الإجمـالى بثبـوت أحكـام إلزاميه فيهـا موجـود وهـو منجز فـإن المعلوم بالإجمال بتمامه لا ينطبق على المضطر إليه فالاضطرار إنما يوجب الانحلال إذا كان المعلوم بالإجمال بتمامه منطبقا على المضطر إليه.

وما نحن فيه ليس كذلك فإن دائره المعلوم بالإجمال أوسع بكثير من دائره الاضطرار.

وعليه لا يكون هذا الاضطرار مانعا عن تنجيز العلم الإجمالى وموجبا لانحلاله.

هذا من ناحيه

ومن ناحيه أخرى قد تقدم سابقا أن هنا علوم إجماليه ثلاثه:

العلم الإجمالى الأول: وهو العلم الإجمالى بثبوت أحكام إلزاميه فى الشـريعه المقـدسه ودائره هـذا العلم الإجمالى اوسع من دائره الأمارات أى سواء كانت هناك اماره أم لم تكن.

العلم الإجمالى الثانى: هو العلم الوسط وهو العلم بثبوت أحكام إلزاميه فى دائره الأمارات فقط.

العلم الإجمالى الثالث: وهو العلم الصـغير وهو العلم الإجمالى بثبوت أحكام إلزاميه فى الشـريعه المقـدسه فى دائره فئه خاصه من الأمارات كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ او الأخبار الموجوده فى الكتب المعتبره.

وقـد تقـدم سابقـا ان العلم الإجمالى الكبير ينحل بالعلم الإجمالى الوسط والعلم الإجمالى الوسط ينحل بالعلم الإجمالى الصـغير. وعليه ليس لنـا علم إجمـالى بثبوت أحكـام إلزاميه فى خـارج دائره أخبـار الثقه وظواهر الالفـاظ، فالمعلوم بالإجمال منحصـر فى دائره أخبار الثقه وظواهر الالفاظ.

هذا كله فى المقدمه الأولى.

واما المقـدمه الثانيه: فلا شـبهه فى أن العلم الوجـدانى بمعظم الأحكام الفقهيه منسـد ولكن ليس الأمر كـذلك بالنسـبه إلى العلم التعبـدى لجريـان السـيره العمليه القطعيه من العقلاء على العمـل بأخبـار الثقه وظواهر الالفـاظ. فأخبار الثقه حجه وظواهر الالفاظ حجه.

وعلى هذا فباب العلم التعبدى لا يكون منسدا

دليل الانسداد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: دليل الانسداد

اما المقدمه الثانيه: فلا شبهه فى أن باب العلم الوجدانى منسد بمعظم الأحكام الفقهيه حتى للحاضرين فى زمن النبى الأكرم(ص) لعدم تمكن كل واحد من المسـلمين آنذاك من الوصول إليه(ص) والسؤال منه مباشره فلا محال يكون وصول الأحكام الشرعيه إليه من قبـل الثقـات، بل حتى لو كان قـد سـمع الحكم من قبل النبى الأكرم(ص) مباشـره فإنه يحتمل اشـتباهه فى الفهم ومعه لا يحصل له اليقين بالحكم الشرعى.

وعلى هـذا فتحصـيل اليقيـن الوجـدانى بالأحكـام الشـرعيه الفقهيـه غير ممكـن لكـل احـد حـتى الحاضــرين فى مجلس النبى الأكرم(ص) وحينئذ لا شبهه فى انسداد باب العلم الوجدانى بالحكم الشرعى.

واما بـاب العلمى فهو غير منسـد لمـا تقـدم من دلالـه الـدليل على ذلـك وهو قيـام السـيره العقلائـيه الممضاه شـرعا واما الآيات والروايات والاجماعات المنقوله فهى مؤكده لها وليس هى تأسيس.

ولو سـلم انسداد باب العلمى أيضا ولا دليل على حجيه أخبار الثقه إما لعدم قيام السـيره عليها وإما لقيام السيره ولكنها غير ممضاه شرعـا واما الآيـات والروايـات فهى قاصـره الـدلاله على ذلك وكـذلك يمكن القول بانسـداد باب العلمى لو فرض أن الأدله لا تشـمل ظواهر الالفـاظ ومنهـا ظواهر أخبـار الثقه، فتكون الحجه هى أخبار الثقه ذات الـدلاله القطعيه، ومن الواضـح أن مثل هـذه الأخبـار لو وجـدت فهى قليله جـدا ولاـ تكفى لشـطر من الأحكـام الفقهيه وجريـان عمليه الاسـتنباط فى جميع المسـائل الفقهيه، وكذلك لو فرضـنا ان الدليل على حجيه ظواهر الالفاظ موجود ومنها ظواهر أخبار الثقه ولكن لا دليل على حجيه سـندها إما من جهه المنـاقشه فى الكبرى وانه لاـ دليل على حجيه أخبار الثقه كالسـيره العقلائيه إما لعـدم وجودها أو لعـدم إمضائها وأما الآيات والروايات فلا تدلان على حجيه أخبار الثقه سندا.

ص: ٢٠١

أو من جهه الصغرى كما لو فرض المناقشه فى توثيقات جماعه من أكابر الفقهاء المتقدمين والمحدثين كالشيخ الطوسى(قده) لأصحاب الأئمه(ع) لأن توثيقات هؤلاء لا محاله تكون من خلال الواسطه وهذه الواسطه مجهوله لنا، فتدخل هذه التوثيقات فى المرسلات وهى لا تكون حجه.

وحينئذ لا يمكن لنا إثبات حجيه أخبار الثقه سندا، ومن الواضح أن أخبار الثقه التى يكون سندها قطعيا قليله جدا ولا تكفى لشطر من المسائل الفقهيه.

وعلى هذا يكون باب العلمى منسد إما لأنه لا دليل على حجيه أخبار الثقه سندا ودلاله أو لا دليل على حجيتها سندا أو لا دليل على حجيتها دلاله فقط، فعلى جميع التقادير يكون باب العلمى منسد.

وعلى هذا تكون المقدمه الثانيه تامه أى انسداد باب العلم الوجدانى وباب العلمى.

واما المقدمه الثالثه: فهى مبنيه على تماميه المقدمه الثانيه وهى انسداد باب العلم والعلمى فلا محاله تصل النوبه إلى العمل بالعلم الإجمالى لأنه لا شبهه فى تنجيز العلم الإجمالى للمعلوم بالإجمال فى تمام أطرافه بلا فرق بين المشكوكات والموهومات والمظنونات، وحيث إن الاحتياط التام إما مستحيل لأنه يستلزم الإخلال بالنظام أو انه يوجب العسر والحرج فهو غير واجب فلا بد من التبعيض فى الاحتياط.

هذا إذا لم نقل بانحلال العلم الإجمالى.

وأما إذا قلنا بانحلال العلم الإجمالى الكبير بالعلم الإجمالى المتوسط وانحلال العلم الإجمالى المتوسط بالعلم الإجمالى الصغير وهو العلم الإجمالى بثبوت الأحكام الالزاميه فى الروايات الموجوده فى الكتب المعتبره او روايات الثقات فعندئذ لا يلزم محذور اختلال النظام ولا محذور لزوم العسر والحرج، فلا مانع من الاحتياط فى موارد أخبار الثقه فى جميع أبواب الفقه، فعندئذ لا مبرر للتبعيض فى الاحتياط، إذ التبعيض فى الاحتياط يبرر بأحد أمرين: إما لزوم اختلال النظام او لزوم العسر والحرج، ومع عدم لزوم شىء منهما فلا موجب للتبعيض فى الاحتياط.

ص: ٢٠٢

ومع الإغماض عن ذلك والتسليم بعدم انحلال العلم الإجمالى الكبير او التسليم بانحلاله ولكن الاحتياط التام فى جميع الروايات الموجوده فى الكتب المعتبره او روايات الثقات يستلزم العسر والحرج وعندئذ هل يجب التبعيض فى الاحتياط أو لا يجب؟

والظاهر أنه لا موجب للتبعيض فى الاحتياط لأن كل واحد من المحذورين المتقدمين لا يمنع عن أصل وجوب الاحتياط إذ هو واجب على المكلف بمقتضى العلم الإجمالى ولكن إذا قام بالاحتياط واستمر عليه ولكن وصل إلى حد يوجب العسر والحرج أو اختلال النظام فعندئذ لا يجب أو لا يجوز الاحتياط فى المقدار الزائد واما أصل وجوب الاحتياط من الأول فليس فيه أى محذور من المحذورين المتقدمين فلهذا يجب على المكلف الاحتياط فى جميع الشبهات سواء كان الحكم فى تلك الشبهات مظنونا او مشكوكا او موهوما لأن هذا الحكم منجز بالعلم الإجمالى لأن نسبه العلم الإجمالى إلى جميع هذه المحتملات نسبه واحده فكما انه منجز للحكم المظنون كذلك هو منجز للحكم المشكوك والحكم الموهوم، فلا تمييز فى تنجيز العلم الإجمالى لاحتمال التكليف فى جميع أطرافه، كما لو فرض العلم الإجمالى بنجاسه أحد أوانى عشره وبالطبع احتمال النجاسه متفاوت بين هذه الآنيه العشره ففى بعضها يكون احتمال النجاسه على حد الظن وفى ببعضها الآخر مشكوك وفى بعضها الثالث موهوم ولكن العلم الإجمالى منجز لجميع هذه الاحتمالات فيجب على المكلف الاجتناب عن جميع هذه الآنيه العشره، لأن نسبه العلم الإجمالى إلى جميع هذه الأطراف نسبه واحده ودليل الاحتياط بحكم العقل لا يدل على التمييز بين المظنونات والمشكوكات والموهومات، فإن الواجب على المكلف الاحتياط من الأول سواء فى المشكوكات او فى المظنونات او فى الموهومات إلى ان يصل إلى حد لزوم الحرج والعسر فعندئذ لا يجب عليه الاحتياط او يصل إلى حد اختلال النظام فعندئذ لا يجوز الاحتياط.

ص: ٢٠٣

فما هو المشهور بين الأصحاب من لا ـ بديه التبعيض فى الاحتياط بأن يجب الاحتياط فى المظنونات وترك الاحتياط فى المشكوكات والموهومات لأـن العكس ترجيح من غير مرجح إنما يتم لو كان دليل وجوب الاحتياط يدل على التمييز بين المحتملات وقد عرفت عدم دلالتها على ذلك لأن نسبه العلم الإجمالى إلى جميع الاحتمالات نسبه واحده بلا فرق بين الظن والشك والوهم لأـن الظن إذا لم يكن حجه فحاله حال الشك والوهم ولا مزيه له على الشك والوهم وحينئذ يجب الاحتياط على المكلف من الأول فى الشبهات التحريميه والوجوبيه لأـنه لا يستلزم العسر والحرج او اختلال النظام إلى أن يصل إلى حد لزوم الحرج والعسر فعندئذ لا يجب أو إلى ان يصل إلى حد اختلال النظام فعندئذ لا يجوز.

دليل الانسداد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: دليل الانسداد

ذكرنا ان العلم الإجمالى الكبير إذا فرضنا أنه غير منحل فهو يقتضى الاحتياط التام فى المظنونات والمشكوكات والموهومات جميعا وهو غير ممكن إما عقلا من جهه استلزامه اختلال النظام أو شرعا لاستلزامه العسر والحرج فعندئذ لا بد من التبعيض فى الاحتياط، ومن الواضح ان العلم الإجمالى لا يقتضى التبعيض فإن نسبه العلم الإجمالى إلى جميع المحتملات على حد سواء فهو يوجب تنجيز الحكم المحتمل سواء كان الحكم المحتمل مظنونا او كان مشكوكا أم كان موهوما، ولزوم العسر والحرج واختلال النظام لا ـ يمنع عن أصل لزوم الاحتياط. فيجب على الفقيه الاحتياط فيما لا عسر أو لا حرج او لا اختلال للنظام فيه، وهذا إنما يكون فى ناهيه الشوط لا فى أوله.

وعليه فكما يجب على المكلف الاحتياط فى المظنونات كذلك يجب عليه الاحتياط فى المشكوكات والموهومات لأن احتمال التكليف منجز فى الموهومات والمشكوكات كما هو منجز فى المظنونات وعلى هذا فليس للمكلف ترك الاحتياط فى المشكوكات لأن احتمال التكليف فيه منجز من جهه العلم الإجمالى وموجب لاستحقاق العقوبه على مخالفته.

ص: ۲۰۴

فالتبعيض وتقديم الاحتياط فى المظنونات على الاحتياط فى المشكوكات والموهومات بحاجه إلى مقدمه أخرى وإلا فالعلم الإجمالى لا يقتضى التبعيض.

والمقدمه الأخرى: هى حكم العقل بتطبيق وجوب الاحتياط فى المظنونات وتركه فى المشكوكات والموهومات لأن العكس يستلزم بنظر العقل ترجيح المرجوح على الراجح، ولأجل ذلك يحكم العقل بالتبعيض.

ويمكن تخريج ذلك بوجوه:

الوجه الأول: أن الاحتياط التام لا يمكن من جهه استلزامه اختلال النظام او انه غير واجب شرعا من جهه استلزامه العسر والحرج ولكن من جهه قوه احتمال الظن من ناحيه وعدم سقوط العلم الإجمالى فى المقام من ناحيه اخرى يحكم العقل بصرف تنجيز

العلم الإجمالى من المشكوكات والموهومات إلى المظنونات وحينئذ لا يكون العلم الإجمالى بنظر العقل منجزا فى المشكوكات والموهومات.

والجواب عن ذلك: أن الظن إذا لم يكن حجه شرعا فكما لا يثبت مدلوله شرعا فكذلك لا يوجب صرف تنجيز العلم الإجمالى عن المشكوكات والموهومات إلى المظنونات بحسب الصناعه.

والنكته فى ذلك أن للعلم الإجمالى مراتب ثلاث:

المرتبه الأولى: مرتبه المقتضى، وهو العلم الإجمالى.

المرتبه الثانيه: وهى مرتبه المانع أى عدم جريان الأصول المؤمنه فى أطرافه.

المرتبه الثالثه: مرتبه التنجيز أى تنجيز المعلوم بالإجمال.

أما انحلال العلم الإجمالى فى مرتبه المقتضى فهو انحلال حقيقى كما لو علم إجمالا بنجاسه أحد إناءين: أسود او أبيض ثم علمنا تفصيلا أن الأسود قد طهر بإصابه المطر أو باتصاله بالكر أو بالماء الجارى، فالعلم الإجمالى حينئذ ينحل حقيقه إلى علم تفصيلى بطهاره الإناء الأسود وشك بدوى فى نجاسه الإناء الأبيض، وحينئذ لا يكون لنا علم إجمالى فى النفس لأن الموجود فى النفس هو العلم التفصيلى والشك البدوى، واما العلم الإجمالى فقد زال حقيقه ولا محاله حينئذ يزول أثره وهو التنجيز، ولا يعقل بقاء أثره مع زوال المؤثر لأن بقاء المعلول مع زوال العله غير معقول، والتنجيز معلول للعلم الإجمالى فمع زوال العلم الإجمالى بانحلاله لا محاله يزول أثره وهو التنجيز.

واما انحلال العلم الإجمالی فی مرتبه المانع وهو جریان الأصل المؤمن فهو انحلال حکمی ولیس حقیقیا کما إذا فرضنا فی المثال المذکور العلم الإجمالی بنجاسه أحد الإناءین: الأسود والأبیض وعلمنا أن الأسود مسبوق بالطهاره وعندئذ لا مانع من استصحاب بقاء طهاره الإناء الأسود وبذلک ینحل العلم الإجمالی إلی علم تفصیلی تعبدی وشک بدوی فی نجاسه الإناء الأبیض إلا أن هذا الانحلال لیس انحلالا حقیقیا لأن العلم الإجمالی موجود فی نفس الإنسان بل هوم انحلال حکمی أی انحلال بحکم الشارع، وکذلک لو قامت البینه علی طهاره الإناء الأسود أو أخبر الثقه بها، وعندئذ لا مانع من الرجوع إلی الأصل المؤمن کأصاله الطهاره او استصحاب عدم النجاسه فی الإناء الأبیض لأن حکم الشارع بالانحلال یعنی انتفاء أثر العلم الإجمالی بالتنجیز ولا یعقل بقاء الأثر بدون مؤثر بعد حکم الشارع بانتفاء المؤثر.

واما الانحلال فی مرتبه التنجیز بان یکون العلم الإجمالی منجزا للحکم المحتمل فی موارد الظن به أی فی المظنونات ولا یکون منجزا فی المشکوکات والموهومات وهو غیر معقول مع عدم الانحلال فی مرتبه المقتضی وعدم الانحلال فی مرتبه المانع، لأن هذا هو معنی رفع المعلول مع بقاء العله وهو مستحیل، أی الانحلال فی مرتبه التنجیز مع بقاء العلم الإجمالی فی مرتبه الاقتضاء فی النفس وبقاءه فی مرتبه الشرط مستحیل لأن معناه رفع المعلول مع بقاء العله وانفکاکه عنها وهو مستحیل.

فلا یعقل أن یکون هذا الظن موجبا لانحلال العلم الإجمالی فی مرتبه التنجیز مع بقاء العلم الإجمالی فی مرتبه الاقتضاء وبقاءه فی مرتبه المانع، فیستحیل ان یوجب هذا الظن صرف تنجیز العلم الإجمالی عن المشکوکات والموهومات علی المظنونات. لأن العلم الإجمالی إما عله تامه للتنجیز او هو مقتض لذلک.

أمـا كونه عله تامه للتنجيز فلا يتصور المانع أصـلا، لأن المانع غير متصور عن تأثير العله التامه لأن معنى العله التامه أنه لا مانع فى البين ففرض وجود المـانع خلف، وعليه فـإذا كـان العلم الإجمـالى عله تـامه لتنجيز المعلوم بالإجمـال فى تمام أطرافه فالمانع غير متصور سواء كان من الأصول العمليه أم كان من غيرها.

واما إذا كان العلم الإجمالى منجزا للحكم بنحو الاقتضاء فأيضا كـذلك لأن المقتضـى وهو العلم الإجمالى موجود والشـرط وهو صلاـحيه العلم الإجمـالى للتنجيز موجود أيضـا والمـانع مفقود فـإن المـانع هو جريـان الأصول المؤمن فى أطرافه وهى إما أنها لا تجرى فى نفسـها او انهـا تجرى ولكن تسـقط من جهه المعـارضه فالمـانع مفقود حينئـذ، وعلى هـذا لاـ محـاله يكون تـأثير العلم الإجمـالى فى التنجيز بنحو العله التـامه، وعندئـذ لاـ يعقـل الانحلاـل فى التنجيز طالمـا هو معلول للعله التـامه والانحلاـل فيه معناه التفكيك بين المعلول وبين العله التامه.

دليل الانسداد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: دليل الانسداد

ذكرنـا أن العلم الإجمـالى على القول بـأنه عله تـامه للتنجيز لاـ يتصور المـانع عنه لاـ الأصول العمليه المؤمنه ولا غيرها فإن فرض وجود المـانع لاـ ينسـجم مع فرض كونه عله تـامه لأـن معنى كونه عله تـامه أنه لاـ يوجـد مانع فى البين، ففرض وجود المانع عن تنجيز العلم الإجمالى على القول بأنه على تامه لا يتصور.

واما على القول بـأن تنجيز العلم الإجمـالى يكون بنحو الاقتضـاء فعندئـذ يقتضـى العلم الإجمـالى تنجيز المعلوم بالإجمال ولكنه مشـروط بـأن يكون العلم الإجمـالى متعلقـا بـالتكليف الفعلى الموجه إلى المكلف على جميع التقـادير أى سواء أ كـان فى هـذا الطرف أو فى ذاك الطرف، فإذا فرض خروج بعض أطراف العلم الإجمالى عن محل الابتلاء فعندئذ لا يكون شـرط تنجيز العلم الإجمـالى متوفرا، لأـن العلم الإجمـالى وإن تعلق بـالتكليف إلاـ أنه لا يكون موجها إلى المكلف على جميع التقادير فإن الطرف الذى يكون خارجا عن محل الابتلاء إذا كان متعلقا للتكليف فهو غير موجه إلى المكلف.

ص: ٢٠٧

فالخروج عن محل الابتلاء دخيل فى اتصاف العلم الإجمالى بالتنجيز فهو بمثابه الشرط لذلك ومن هنا إذا كان المعلوم بالإجمال تكليفا فعليا وموجها إلى المكلف على جميع التقادير يكون شرط تنجيز العلم الإجمالى متوفرا وحينئذ نرجع لنرى المانع عن تأثير العلم الإجمالى فى التنجيز هل يوجـد او لا يوجد؟ والمانع المتصور هو جريان الأصول العمليه المؤمنه كأصاله البراءه ونحوها فإنْ لم تجر هذه الأصول إما من جهه قصور المقتضى بمعنى أن أدله هذه الأصول قاصره الدلاله عن الشمول لأطراف العلم الإجمالى ومنصـرفه عنها فعندئـذ لا مقتضـى لجريان الأصول المؤمنه فى أطراف العلم الإجمالى، وأما من جهه سـقوطها بالمعارضه فعنـدئذ يكـون تـأثير العلم الإجمـالى فعلى أى يكـون العلم الإجمـالى بنحـو العله التـامه للتنجيز لأـن المقتضـى للتنجيز موجـود وهو العلم الإجمالى والشـرط متوفر وهو تعلق العلم الإجمالى بالتكليف الموجه الى المكلف على كل تقـدير والمانع مفقود، وعندئذ يكون

تأثيره فى تنجيز المعلوم بالإجمال فى جميع أطرافه بنحو العله التامه.

وعلى هذا فلا يعقل التبعيض أى لا يعقل أن لا يكون العلم الإجمالى منجزا للمشكوكات والموهومات ويكون منجزا للمظنونات فقط وإلا لزم انفكاك المعلول عن العله التامه وهو مستحيل.

فإذاً تنجيز العلم الإجمالى بعد توفر الشرط وعدم المانع يكون بنحو العله التامه فلا يعقل أن يكون الظن غير المعتبر موجبا لصرف التنجيز عن المشكوكات والموهومات إلى المظنونات.

الوجه الثانى: ــــ من التخريج ــــ أن أطراف العلم الإجمالى فى المقام تنقسم إلى ثلاث فئات:

الفئه الأولى: المظنونات.

الفئه الثانيه: المشكوكات.

الفئه الثالثه: الموهومات. غايه الأمر أن الموهومات عدمها مظنون فإن كان الموهوم ثبوت التكليف فعدم ثبوته مظنون وإن كان الموهوم عدم ثبوت التكليف فثبوته مظنون.

والظن من جهه قوه احتماله يكون مرجحا لتقديم الاحتياط فى المظنونات على الاحتياط فى المشكوكات والموهومات.

والجواب عن ذلك: أن الظن لا يصلح أن يكون مرجحا بحكم العقل أيضا لأن الظن إذا كان حجه شرعا فهو مانع عن تنجيز العلم الإجمالی حكما وموجب لانحلاله بحكم الشارع. واما إذا لم يكن حجه فلا أثر له ومجرد أقوائيه كشفه عن الواقع بالنسبه إلى الشك والوهم لا يوجب مزيه له لأن الواقع غير المنجز لا أثر له ولا يكون الوصول إليه مطلوبا من الشارع، فشرب الماء المتنجس واقعا والذی لم يقم على نجاسته دليل لا يكون ذا أثر لأنه واقع غير منجز فيكون وجوده كالعدم.

ومن هنا لا يحكم العقل بترجيح الظن غير المعتبر على الشك والوهم بعد كون نسبه العلم الإجمالی إلى الجميع على حد سواء لأن العلم الإجمالی كما يكون منجزا للتكليف المحتمل على نحو الظن كذلك يكون منجزا للتكليف المحتمل على نحو الشك او الوهم فلا فرق فی ذلك. هذا مضافا إلى ما ذكرناه من أنه لا يمكن ان يحكم العقل بترجيح الظن فإن معنى حكم العقل بترجيح الظن هو انحلال التنجيز وصرفه من الموهومات والمشكوكات إلى المظنونات وهو غير معقول كما تقدم بعد وجود المقتضی وتوفر الشرط وعدم المانع من تأثير العلم الإجمالی فی تنجيز المعلوم بالإجمال.

الوجه الثالث: صلاحيه الظن من جهه قوه احتماله للترجيح حيث إنه من احد مرجحات باب التزاحم.

والجواب عن ذلك: واضح..

أما أولاً: فلأنه ليس من مرجحات باب التزاحم إذ هی إما أهميه أحد المتزاحمين على الآخر أو احتمال أهميته ومن الواضح أن قوه الاحتمال لا تكون مساويه للأهميه، لأنها قد تجتمع معه وقد تفترق عنه، فلا يكون المرجح قوه الاحتمال.

وثانيا: المقام لا يكون داخلا فی باب التزاحم لأن التزاحم إنما يكون بين حكمين فعليين ثابتين فی الشريعه المقدسه فی مرحله الجعل ويكون التزاحم بينهما فی مرحله الامتثال كالتزاحم بين إزاله النجاسه عن المسجد وبين الصلاه فی آخر الوقت. وفی المقام يكون التزاحم بين احتمال أن يكون التكليف فی المظنونات وبين احتمال أن يكون التكليف فی المشكوكات والموهومات فلا يكون المقام داخلا فی باب التزاحم.

الـوجه الرابع: أن الظن وإن لم يكن صالحـا للتنجيز من جهه قوه احتمـاله إلاـ أن الأـمر فى المقـام يـدور بين خروج المكلف عن عهـده التكليف المعلوم بالإجمال إما من خلال الاحتياط فى المظنونات وإما من خلال الاحتياط فى المشـكوكات والموهومات، والعقـل يحكم ببراءه الـذمه من خلاـل الاتيـان بالمظنونات وترك المشـكوكات والموهومات، كما أن احتمال العكس بان يأتى بالمشكوكات والموهومات بدلا عن الاتيان بالمظنونات مفقود.

وبكلمه: ان المقـام من دوران الأـمر بين التعيين والتخيير، حيث إن المكلف يعلم أن وظيفته إمـا الاحتياط فى المظنونات تعيينا أو ان وظيفته التخيير بين الاحتيـاط فى المظنونـات والاحتيـاط فى المشـكوكات والموهومات، وفى دوران الأمر بين التعيين والتخيير يحكم العقل بالتعيين، فيجب الاحتياط فى المظنونات دون المشكوكات والموهومات.

والجواب عن ذلك: أن حكم العقل بالتعيين فى دوران الأمر بين التعيين والتخيير إنما هو فى موردين:

المورد الأـول: فيمـا إذا دار الأـمر بين حجيه احـد الخبرين وحجيه الخبر الآـخر أى أن المكلف لا يعلم أن حجيه هـذا الخبر بنحو التعيين أو أنهـا بنحو التخيير ففى مثل ذلك يحكم العقل بالتعيين لأن ما يحتمل ان تكون حجيته تعيينا فهو حجه قطعا إما تعيينا او تخييرا، وأما ما لا يحتمل حجيته تعيينا فحجيته مشكوكه بالشك البدوى والشك فى الحجيه مساوق للقطع بعدم الحجيه فعلا فمن أجل ذلك يحكم العقل فى هذا المورد بالتعيين.

المورد الثـانى: مـا إذا دار أمر المحصـل للواجب البسـيط بين الأقـل والأـكثر ففى مثـل ذلـك يكون الاتيـان بالأكثر موجبا لليقين بتحقق الواجب وامـا الاتيـان بالأقـل فلا يعلم معه بتحقق الواجب، وفى مثله يحكم العقل بالإتيان بالأكثر بملاك قاعـده الاشـتغال لأـن اليقين بالشـغل يقتضـى اليقين بالفراغ، وحيث إنه يعلم باشـتغال ذمته بالواجب فلا بـد من تحصـيل اليقين بفراغ ذمته منه ولا يمكن ذلك إلا بالإتيان بالأكثر.

والحاصل أن فی هذین الموردین یحکم العقل بالتعیین وأما فی غیرهما کتردد أمر الواجب بین الأقل والأکثر کما هو الحال فی تردد المکلف انه مکلف بالصلاه مع السوره او مکلف بالصلاه من دونها ففی مثله لا یحکم العقل بالتعیین بل هنا تجری البراءه عن التعیین وتکون النتیجه هی التخییر لأن فی التعیین کلفه زائده وهذه الکلفه ترتفع بالبراءه.

وعلیه لا یمکن المساعده علی ما ذکر فی هذا الوجه من حکم العقل بالتعیین.

هذا مضافا إلی أن حکم العقل بالتعیین مبنی علی حکم العقل بالتبعیض فی الاحتیاط وانحلال التنجیز وهو غیر معقول.

دلیل الانسداد بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: دلیل الانسداد

إلی هنا قد تبین أن التبعیض فی الاحتیاط لا یمکن فما هو المشهور بین الأصولیین من تقدیم الاحتیاط فی المظنونات علی الاحتیاط فی المشکوکات والموهومات لا یمکن المساعده علیه، لأن الظن لیس بحجه شرعا حتی یکون موجبا لانحلال العلم الإجمالی حکما فإذا لم یکن حجه فوجوده کعدمه ولا یکون مرجحا لدی العقل فإن العقل لا یحکم بشیء جزافا وبدون ملاک وأقربیه الظن فی الکشف عن الواقع بالنسبه إلی الشک والوهم وإن کانت واقعه إلا ان الواقع بما انه لا یکون منجزا فی المرتبه السابقه فلا أثر لهذا الکشف أو ان هذا الکشف لا یکون منجزا للواقع فلا أثر له.

فإذاً لا ملاک لحکم العقل بترجیح الظن علی الشک والوهم بعد ما کانت نسبه العلم الاجمالی بالنسبه إلی تنجیز المعلوم بالإجمال لجمیع اطرافه من المظنونات والمشکوکات والموهومات علی حد سواء.

هذا مضافا إلی ما ذکرناه من أن التبعیض فی مرحله التنجیز غیر معقول لأن العلم الإجمالی إما بنفسه عله تامه للتنجیز فعندئذ لا یتصور وجود المانع عنه وإما بنحو المقتضی فإذا توفر شرطه ولم یکن هناک مانع فتأثیره یکون بنحو العله التامه.

ص: ٢١١

وفی المقام الشرط متوفر وهو صلاحیه العلم الإجمالی لتنجیز المعلوم بالإجمال فی جمیع الأطراف والمانع مفقود لأن الأصول العملیه المؤمنه إما انها لا تشمل أطراف العلم الإجمالی أو انها علی تقدیر الشمول تسقط من جهه المعارضه فیکون العلم الإجمالی عله تامه للتنجیز وإذا کان علی تامه للتنجیز یستحیل التبعیض فی التنجیز بأن یکون منجزا بالنسبه إلی بعض أطرافه دون الطرف الآخر وهو مستحیل لاستلزامه انفکاک المعلول عن العله التامه وهو مستحیل.

ثم إن دائره هذا الاحتیاط سعه وضیقا تختلف باختلاف أفراد المکلف فی الخارج فإن المکلف قد یکون متمکنا من الاحتیاط التام فی المظنونات والمشکوکات والموهومات بدون أن یستلزم العسر والحرج علیه فعندئذ وظیفته الاحتیاط التام.

وقد یکون غیر متمکنا من الاحتیاط التام ولکنه متمکن من الاحتیاط فی المظنونات والمشکوکات دون الموهومات فعندئذ یجب

عليه الاحتياط طالما لم يستلزم العسر والحرج وإذا استلزمهما لم يجب عليه الاحتياط.

وقد يكون المكلف غير قادر على الاحتياط إلا فى المظنونات فقط أو المشكوكات فقط فعندئذ وظيفته الاحتياط طالما لم يستلزم العسر والحرج.

فإذاً دائره هذا الاحتياط سعه وضيقا تختلف باختلاف المكلف، فما هو المشهور بين الأصوليين من تخصيص وجوب هذا الاحتياط بالمظنونات دون المشكوكات والموهومات لا وجه له أصلا فإن هذا الاحتياط واجب بمقتضى العلم الإجمالى طالما لم يستلزم العسر والحرج وهو يختلف باختلاف أفراد المكلف.

هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى قد يقال كما قيل: إن التكليف المحتمل فى أطراف هذا العلم الإجمالى إذا كان فى موارد الشك أهم من التكليف المحتمل فى موارد الظن أو فى موارد الوهم فالعقل يحكم بتقديم الأهم على المهم فإذا فرضنا أن التكليف المحتمل فى موارد الشك أهم ملاكا من التكليف المحتمل فى موارد الظن فالعقل يحكم بالترجيح.

ص: ٢١٢

وهـذا القيل أيضا غير صـحيح: فإن العقل إنما يحكم بتقديم الأهم على المهم فى باب التزاحم وليس منه ما نحن فيه لأن التزاحم إنما يفترض بين التكليفين الثابتين فى الشـريعه المقـدسه إلا أن المكلف لا يتمكن من امتثال كليهما معا لقصور قدرته عن ذلك لأن له قـدره واحـده فإن صـرفها فى امتثال أحـدهما عجز عن امتثال الآخر ولهذا تقع المزاحمه بينهما، فإن كان أحدهما أهم من الآخر أو محتمل الأهميه فالعقل يحكم بتقديمه على المهم.

وليس المقـام من هـذا البـاب، لأـن التزاحم هنـا بين الاحتمالين ويمكن ان لا يكون شـىء منهما مطابقا للواقع هـذا مضافا على ما ذكرنـاه من ان لاـزم حكم العقـل بتقـديم الأـهم فى المقـام التبعيض فى الاحتيـاط والتبعيض فى تنجيز العلم الإجمـالى وهـو غير معقول لاستلزمه انفكاك المعلول عن العله التامه وهو مستحيل.

هذا تمام كلامنا فى المقدمه الثالثه.

واما المقـدمه الرابعه: وهى جريان الأصول المؤمنه فى أطراف هـذا العلم الإجمالى سواء قلنا بانحلال العلم الإجمالى الكبير بالعلم الإجمـالى الصـغير أو لم نقل بالانحلال غايه الأمر إن لم نقل بالانحلال فيجب على المكلف الاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى الكبير وإن قلنا بالانحلال فيجب الاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى الصغير.

والأـصول العمليه الشـرعيه لاـ تجرى فـإن أصـاله البراءه الشـرعيه مـدركها الروايـات والمفروض عـدم حجيه الروايات على القول بالانسـداد وكـذلك مدرك استصـحاب عدم التكليف. أما إذا كان مدرك البراءه الشـرعيه الآيه الشـريفه كقوله تعالى: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) (۱) فإن قلنا بدلالتها على أصاله البراءه الشـرعيه فعندئذ لا مانع من التمسک بأصاله البراءه الشرعيه فى هـذه الشـبهات، وأمـا إن قلنـا بـأن الآيه لا تـدل على البراءه الشـرعيه ـــــ كما هو الصـحيح ووسوف يأتى الكلام فيها فى بحث البراءه ــــــ فتنحصـر أصـاله البراءه فى المقـام فى أصـاله البراءه العقليه وهى قاعـده قبـح العقـاب بلاـ بيـان وهى لاـ تجرى فى أطراف هذا العلم الإجمالى جميعا من بدايه الفقه إلى أواخره وذلک لوجوه:

۱- الإسراء/السوره۱۷، الآيه۱۵.

الوجه الأول: قیام الاجماع القطعی من الفقهاء علی عدم حجیه اصاله البراءه العقلیه فی المقام بل البراءه العقلیه لا تشمل أطراف العلم الإجمالی لا انها تشمل المقام ولکن تسقط بالمعارضه إذ التعارض لا یتصور بین دلیلین قطعیین والمفروض أن البراءه العقلیه قاعده عقلیه فلا یتصور التعارض بین أفرادها فی أطراف العلم الإجمالی لأن فرض التعارض بین الدلیلین القطعیین غیر متصور. فالبراءه العقلیه لا تشمل أطراف العلم الإجمالی فی نفسها. وعلی تقدیر شمولها لأطراف العلم الإجمالی فلا یحقل لأی فقیه أن یتمسک بها فی جمیع المسائل الفقهیه من البدایه إلی الناهیه.

الوجه الثانی: قد عُلل ذلک تاره بانه خروج من الدین أی موجب للکفر وتاره أخری بانه تکذیب للنبی الأکرم(ص) لأننا نعلم بوجود جمله کبیره من هذه الأحکام فی الرساله المحمدیه فجریان البراءه عنها تکذیب للنبی الأکرم(ص) ومن الواضح أن تکذیبه(ص) موجب للکفر.

ولکن کلا التعلیلین محل نقاش:

أما الأول: فلا شبهه فی ان جریان البراءه العقلیه فی جمیع أبواب الفقه لا یوجب الکفر ولکنه خلاف الضروره الفقهیه، أما انه لا یوجب الکفر فلأن عدم العمل بالأحکام الشرعیه غیر إنکارها والموجب للکفر هو إنکارها، لأنه تکذیب للنبی الأکرم(ص) وهو موجب للکفر.

واما الوجه الثالث: فلأن العلم الإجمالی منجز سواء قلنا بانحلال العلم الإجمالی الکبیر ام لم نقل غایه الأمر إن لم نقل بالانحلال فالعلم الإجمالی الکبیر منجز للمعلوم بالإجمال فی تمام أطرافه وأما إذا قلنا بالانحلال فالعلم الإجمالی الصغیر موجب لتنجز المعلوم بالإجمال فی تمام أطرافه، ومن الواضح ان الأصول العملیه المؤمنه لا تجری فی أطراف العلم الإجمالی إما لقصور أدلتها فی نفسها عن شمول أطراف العلم الإجمالی أو لشمولها لها ولکنها تسقط من جهه المعارضه. هذا فی الأصول العملیه الشرعیه.

واما الأصول العمليه العقليه كقاعده قبح العقاب بلا بيان فهى فى نفسها لا تشمل أطراف العلم الإجمالى لأن بالنسبه إلى المعلوم بالإجمال لا موضوع لهذه القاعده فإن موضوع هذه القاعده عدم البيان ولا شبهه فى أن العلم الإجمالى بالنسبه إلى المعلوم بالإجمال بيان واما بالنسبه إلى أطرافه فلا يعقل التعارض بينها فلا يمكن شمول قاعده قبح العقاب بلا بيان لأطراف العلم الإجمالى وفرض التعارض بينها لأنه لا يتصور التعارض بين قاعدتين عقليتين.

ومن هنا يظهر ان الوجه الثانى والثالث تامين.

واما الوجه الأول: فإن أريد بالإجماع الاجماع التعبدى فهو غير ثابت بين الفقهاء المتقدمين لأن مسأله الانسداد مستحدثه بين المتأخرين ولا وجود لها بين المتقدمين حتى يتحقق الإجماع فيها.

وإن أريد بالإجماع الاجماع الارتكازى وان المرتكز القطعى فى ذهن كل فقيه عدم جواز الرجوع إلى الأصول المؤمنه فى جميع أطراف هذا العلم الإجمالى من اول باب الطهاره إلى آخر باب الديات وهذا أمر مرتكز وهذا الارتكاز ثابت فى زمن الأئمه(ع) وهو ممضا من قبلهم(ع).

ومما يؤكد على هذا فحوى الوجه الثانى من ان الرجوع إلى الأصول المؤمنه يستلزم الخروج عن الدين أى أنه خلاف الضروره الفقهيه.

إلى هنا قد تبين أن المقدمه الأولى من مقدمات الانسداد تامه وهى وجود علم إجمالى فى الشريعه المقدسه سواء قلنا بالانحلال أو لم نقل.

واما المقدمه الثانيه: فهى غير تامه لأن باب العلم الوجدانى وإن انسد بالنسبه الى معظم الأحكام الفقهيه ولكن باب العلمى مفتوح.

وأما المقدمه الثالثه: وهى التبعيض فى الاحتياط فهى أيضا غير تامه لأنه يجب على المكلف الاحتياط طالما لم يستلزم العسر والحرج بلا فرق بين المظنونات والمشكوكات والموهومات.

دليل الانسداد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: دليل الانسداد

ص: ۲۱۵

أما الكلام فى الجهه الثالثه: هل نتيجه مقدمات الانسداد ـــــ على تقدير تماميتها ـــــ حكم العقل بحجيه الظن المعبر عنه بمسلك الحكومه أو ان نتيجتها الكشف عن جعل الشارع الظن حجه المعبر عنه بمسلك الكاشفيه؟

هنا قولان: قول بأن نتيجه مقدمات الانسداد حكم العقل بحجيه الظن، وقول آخر أن نتيجتها الكشف لأنها كاشفه عن حجيه الظن شرعا.

أما القول بالحكومه فقد فسر بعده تفاسير:

التفسير الأول: أن المراد من أن الظن حجه يعنى أنه منجز للواقع على تقدير إصابته للواقع ومعذر على تقدير المخالفه حاله حال الحجيه الشرعيه، لأن خبر الثقه إذا كان حجه فهو منجز للواقع على تقدير الإصابه ومعذر على تقدير الخطأ، والظن على القول بالانسداد وتماميه مقدماته حاله حال الحجيه الشرعيه فهو منجز للواقع على تقدير الإصابه ومعذر على تقدير الخطأ.

التفسير الثانى: أن الظن على القول بالانسداد حاله حال القطع فى باب الانفتاح فكما أن حجيه القطع فى باب الانفتاح ذاتيه ولا يمكن سلبها عنه أو جعلها له لأنها حجه ذاتيه فى المرتبه السابقه فلا معنى لجعل الحجيه له، والظن فى حال الانسداد كذلك فحجيته حجيه ذاتيه ولا يمكن ان تكون مجعوله إذ لا معنى لجعل الحجيه لما تكون الحجيه له ذاتيه ولا يمكن سلبها عنه.

التفسير الثالث: ان معنى حجيه الظن على الحكومه ان العقل يحكم بان الظن يوجب صرف تنجيز العلم الإجمالى إلى مورده وإخراج موردى الشك والوهم عن تنجيز العلم الإجمالى.

اما التفسير الأول: فقد اختاره المحقق الخرسانى (۱) (قده) وأن الظن حجه فى باب الانسداد فهو معذر على تقدير الخطأ ومنجز على تقدير الإصابه فحاله حال خبر الثقه على القول بالانفتاح. فمعنى حجيه الظن المنجزيه والمعذريه وهذا هو معنى حجيه الظن عقلا.

۱- كفايه الاصول، المحقق الخراسانى، ص۳۱۴.

ويمكن تقريب ذلك بوجهين:

الوجه الأول: أن معنى حجيه الظن هو صرف تنجيز العلم الإجمالى إلى مورده وإخراج موردى الشك والوهم عن التنجيز.

ولكن لا يمكن المساعده عليه؛ لما تقدم من أن التبعيض فى مرتبه التنجيز غير معقول ولا يعقل انحلال العلم الإجمالى فى هذه المرتبه لأن تأثير العلم الإجمالى فى هذه المرتبه يكون بنحو العله التامه، وأما إن قلنا إنه بنحو الاقتضاء ولكن مع توفر شرطه وعدم المانع يصير عله تامه للتنجيز.

ولا يمكن التبعيض فإن معنى التبعيض انفكاك المعلول عن العله التامه وهو مستحيل.

الوجه الثانى: أن المكلف مضطر إلى ترك الاحتياط فى بعض أطراف العلم الإجمالى غير المعين لاستحاله الاحتياط التام أو لا يجب وحيث إن صاحب الكفايه(قده) لا يقول بالفرق بين الاضطرار إلى المعين والاضطرار إلى غير المعين فى انحلال العلم الإجمالى واسقاطه عن الاعتبار والتنجيز، ومع سقوطه عن الاعتبار لا يجب على المكلف الاحتياط إذ منشأ وجوب الاحتياط هو العلم الإجمالى ومع انحلاله إلى القطع بعدم التكليف فى مورد الاضطرار والشك البدوى فى غير مورد الاضطرار فلا علم إجمالى حينئذ حتى يكون موجبا لوجوب الاحتياط والمرجع فى الشك البدوى هو أصاله البراءه العقليه والنقليه او استصحاب عدم التكليف.

وعليه فلا يجب على المكلف الاحتياط.

ونتيجه ذلك: أن المكلف مهمل ولا يكون مكلفا بشىء لانسداد باب العلم والعلمى فى تمام الأبواب. وهذا خلاف الضروره وذلك للعلم الإجمالى القطعى بثبوت أحكام إلزاميه من الوجوبات والتحريمات فى الشريعه المقدسه وان الإنسان مكلف بالإتيان بها وامتثالها، ضروره أن ليس حال الإنسان كحال البهائم فى عدم التكليف، وعليه فلا محاله يكون مكلفا بالأحكام الواقعيه.

ولكن حاله الإنسان بالنسبه إلى هذه الأحكام لا تخلو من كونه إما ظانا بها او شاكا أو متوهما، ومن الواضح ان العقل يحكم بحجيه الظن لأنه يصلح أن يكون حجه وكاشفا عن الواقع بما له من الكاشفيه الذاتيه عن الواقع واما الشك والوهم فلا يصلحان لذلك لا انه يحكم بالتعبيض فى الاحتياط وترجيح المظنونات على المشكوكات والموهومات لما مر من ان لازم التبعيض فى الاحتياط عدم سقوط العلم الإجمالى عن الاعتبار وعدم انحلاله، والمفروض انه انحل بالاضطرار وسقط عن الاعتبار فلا أثر له.

فإذاً العقل يحكم بحجيه الظن على القول بالانسداد.

ولكن للمناقشه فيه مجال بوجوه:

الوجه الأول: ان هذا الاضطرار يرجع إلى الاضطرار إلى المعين لا- أنه اضطرار إلى غير المعين فإن مورد هذا الاضطرار هو الاحتياطات التى توجب العسر والحرج أى ان المكلف مضطر إلى ترك الاحتياط فى هذه الموارد فقط وموارد العسر والحرج معينه لأن كل احتياط يوجب العسر والحرج فالمكلف مضطر إلى تركه لأنه يجب على المكلف الاحتياط ما لم يصل إلى العسر والحرج فإذا وصل إلى العسر والحرج فلا يجب الاحتياط فمرد هذا الاحتياط إلى الاحتياطات التى توجب العسر والحرج وهى من قبيل الاضطرار إلى المعين لا إلى غير المعين.

ولكن هذا لا ثمره له بالنسبه إلى صاحب الكفايه(قده) لأنه لا يرى فرق بين الاضطرار إلى المعين والاضطرار إلى غير المعين فى انحلال العلم الإجمالى.

الوجه الثانى: أن هذا الاضطرار لا يوجب سقوط العلم الإجمالى عن الاعتبار وانحلاله لأن الموارد التى لا يكون المكلف مضطرا فيها إلى ترك الاحتياط كثيره جدا وهو يعلم بوجود تكاليف إلزاميه كثيره فى غير موارد الاضطرار سواء كانت الشبهه تحريميه أم وجوبيه ومقتضى هذا العلم الإجمالى وجوب الاحتياط فى تلك الموارد، ومن هنا لا يكون الاضطرار موجبا لسقوط العلم الإجمالى فى المقام وانحلاله؛ والاضطرار الذى يوجب سقوط العلم الإجمالى وانحلاله هو فيما إذا كان مورد غير الاضطرار لم يكن العلم الإجمالى بالتكليف موجودا كما إذا علم المكلف بحرمه شرب أحد الإناءين الإناء الشرقى والإناء الغربى والمكلف مضطر إلى شرب أحدهما فعند شرب أحدهما لا يكون هناك علم بالتكليف فى الطرف الآخر، وحينئذ لا محاله يكون التكليف فى الطرف الآخر مشكوكا بالشك البدوى. فلو قلنا بأن الاضطرار إلى غير المعين يوجب الانحلال العلم الإجمالى فإنه إنما يوجب الانحلال فى مثل هذه الموارد بحيث لا يكون هنا علم بالتكليف فى غير موارد الاضطرار.

وإما فى المقام فالعلم بالتكليف فى غير موارد الاضطرار موجود فالمكلف يعلم إجمالا بثبوت أحكام إلزاميه من الوجوبات او التحريمات فى غير موارد الاضطرار وهذا العلم الإجمالى يقتضى وجوب الاحتياط فى تلك الموارد.

فليس الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالى فى المقام غير المعين لا يوجب انحلال العلم الإجمالى فقط بل الاضطرار إلى المعين أيضا لا يوجب انحلال العلم الإجمالى فى سائر الأطراف باعتبار أنها كثيره والمكلف يعلم إجمالا بثبوت أحكام إلزاميه فيها.

دليل الانسداد بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: دليل الانسداد

ذكر صاحب الكفايه(قده) أن الاضطرار إلى غير المعين يوجب انحلال العلم الإجمالى وحيث أن المكلف مضطر إلى ترك الاحتياط فى بعض أطراف العلم الإجمالى كما فى المشكوكات والموهومات فهذا الاضطرار يوجب انحلال العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى برفع التكليف عن موارد الاضطرار والشك البدوى فى موارد غير الاضطرار فإذا فرضنا أن موارد ترك الاحتياط من جهه رفع الاضطرار تنطبق على الموهومات والمشكوكات فعندئذ ينحل العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى برفع التكليف فى المشكوكات والموهومات على تقدير ثبوته وشك بدوى فى المظنونات فعندئذ لا مانع من الرجوع إلى البراءه العقليه فى المظنونات. ولازم ذلك عدم وجوب الاحتياط على المكلف فى حال انسداد باب العلم والعلمى من جهه ان الاضطرار يوجب انحلال العلم الإجمالى فيكون المكلف مطلق العنان يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء وهو خلاف الضروره من الدين إذ لا شبهه فى تكليف الإنسان بالأحكام المجعوله فى الشريعه المقدسه ولا طريق لنا إلى تلك الأحكام إلا الظن فيحكم العقل بحجيه الظن وانه منجز لتلك الأحكام على تقدير الإصابه ومعذر على تقدير الخطأ وهذا هو معنى حجيه الظن فى باب الانسداد.

والجواب عن ذلك بوجوه:

ص: ٢١٩

الوجه الأول: أن الاضطرار إلى غير المعين لا يوجب انحلال العلم الإجمالى لا فى مرحله الاضطرار ولا فى مرحله التطبيق فإذا فرضنا ان المكلف يعلم إجمالا بحرمه شرب أحد الإناءين الإناء الشرقى والإناء الغربى وفرضنا اضطراره بسبب من الأسباب إلى شرب أحدهما لا على التعيين فمثل هذا الاضطرار لا يعقل أن يكون رافعا للتكليف لأن الاضطرار تعلق بغير ما تعلق به التكليف فالحرمه تعلقت بشرب الإناء الشرقى على تقدير ثبوت حرمته وتعلقت بشرب الإناء الغربى بعنوانه الخاص والاضطرار لم يتعلق لا بالإناء الشرقى بعنوانه الخاص ولا بالإناء الغربى بعنوانه الخاص وإنما تعلق بالجامع والمفروض ان الجامع لم يكن متعلقا للحرمه. فما تعلق به التكليف لم يتعلق به الاضطرار وما تعلق به الاضطرار لم يتعلق به التكليف فلا يعقل رفع هذا الاضطرار للتكليف وموجبا لانحلال العلم الإجمالى بل هو باق على حاله وهو منجز بينما الاضطرار على المعين ليس كذلك لأنا إذا فرضنا فى نفس المثال أن المكلف اضطر إلى شرب الإناء الشرقى فقط فهذا الاضطرار يوجب انحلال العلم الإجمالى فالحرمه إذا كانت متعلقه

بشرب الإناء الشرقى فهى ترتفع بالاضطرار واقعا بمقتضى ((رفع ما اضطروا إليه)) فإنه ظاهر فى رفع الاضطرار للتكليف عما تعلق به ومن هنا ينحل العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى بانعدام التكليف فى الإناء الشرقى وشك بدوى فى الإناء الغربى ولا مانع من الرجوع إلى البراءه العقليه او الشرعيه فيه وهذا هو الفارق بين الاضطرار إلى المعين وبين الاضطرار إلى غير المعين فإن الاضطرار إلى المعين تعلق بنفس ما تعلق به التكليف وحينئذ يكون رافعا للتكليف واقعا فينحل العلم الإجمالى واقعا بانعدام التكليف فى المضطر إليه على تقدير كونه متعلقا للتكليف والشك البدوى بالنسبه إلى الطرف الآخر فيجرى الأصل المؤمن فى الطرف المشكوك.

ص: ٢٢٠

فما ذكره صاحب الكفايه من انحلال العلم الإجمالى بالاضطرار إلى غير المعين لا يمكن المساعده عليه.

واما فى مرحله التطبيق: فإن المكلف لا يتمكن من الموافقه القطعيه العمليه ولا من المخالفه القطعيه العمليه إذا كان الاضطرار إلى غير المعين لفرض ترخيصه فى تطبيق المضطر إليه على أى طرف من أطراف العلم الإجمالى شاء، ففى المثال يكون المكلف مخير فى تطبيق المضطر إليه على أى واحد من الإناءين فإذا اختار الإناء الشرقى فيجوز له شربه وكذا لو اختار الإناء الغربى ولكن هذا التطبيق لا يرفع الحرمه غايه الأمر أنه على تقدير مصادفته للحرمه الواقعيه فإنه يعذر المكلف من جهه الاضطرار.

وعلى هذا لا يكون الاضطرار إلى غير المعين رافعا للحكم لا فى مرحله الاضطرار ولا فى مرحله التطبيق.

فمن هنا إذا طبق المكلف المضطر إليه على أحد الإناءين وارتكب ذلك الإناء فلا يجوز له ارتكاب الإناء الثانى بل يجب عليه الاجتناب عنه لأن العلم الإجمالى منجز وهو باق ولا يرتفع هذا العلم الإجمالى بهذا الاضطرار وبتطبيقه على أحد طرفيه.

هذا ما يرد على صاحب الكفايه(قده).

وللمحقق العراقى (١) (قده) كلام وحاصله:

إن الاضطرار إلى غير المعين ابتداءً يرجع فى نهايه المطاف إلى الاضطرار إلى المعين، فاضطرار المكلف إلى ترك الاحتياط فى بعض أطراف العلم الإجمالى من جهه لزوم العسر والحرج فهذا الاضطرار فى نهايه المطاف يرجع إلى الاضطرار إلى المعين. وعلل ذلك بأن أطراف هذا العلم الإجمالى مختلفه ومتفاوته فإن فئه من أطراف هذا العلم الإجمالى مظنونه وفئه ثانيه مشكوكه وفئه ثالثه موهومه وعلى هذا يدور الأمر بين تطبيق المضطر إليه على الفئه المظنونه او تطبيقه على الفئه الموهومه مع المشكوكه او بدونها، ولا شبهه فى تعين تطبيق الاحتياط وهو المضطر إليه على الموهومات دون المظنونات وإلا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو لا يمكن فالعقل يحكم بوجوب العمل بالفئه المظنونه وترك الاحتياط فى الفئه الموهومه مع المشكوكه او بدونها من جهه انه ترجيح من غير مرجح.

١- نهايه الافكار، تقرير بحث المحقق العراقى للشيخ البروجردى، ج٣، ص١٥٥.

والجواب عن هـذه المحـاوله: أن هـذا منه(قـده) غريب جـدا فإن الخروج عن عهـده التكليف المعلوم بالإجمال من خلال العمل بالظن وترك الاحتياط فى الفئه الموهومه مع الفئه المشكوكه او بدونها معلول لتنجيز العلم الإجمالى وفى طوله مع أن الاضطرار يوجب اسقاط العلم الإجمالى وانحلاله فكيف يكون وجوب العمل بالظن والخروج عن عهده التكليف المعلوم بالإجمال مستند إلى تنجيز العلم الإجمـالى لاـ أنه مسـقط للعلم الإجمـالى وموجب لانحلاـله. وبيانه(قـده) واضـح فى أن العلم الإجمالى باق وهو منجز للعمـل بالمظنونـات فلاـ بـد للخروج عن عهـده التكليف المعلوم بالإجمال من خلال العمل بالظن لا بالوهم والشك وهـذا معناه أن العلم الإجمالى منجز وغير ثابت، وهذا تهافت فى كلامه(قده) وغريب أن يصدر مثل ذلك من مثله(قده).

وبكلمه أن الاضـطرار إلى غير المعين يرجع إلى الاضـطرار إلى المعين وهـذا معنـاه انطباق المضـطر إليه – وهو ترك الاحتياط – على الموهومـات مع المشـكوكات او بـدونها وحينئـذ يـوجب انحلاـل العلـم الإجمـالى إلى علـم تفصـيلى برفع التكليـف فى الموهومـات مع المشـكوكات والشك البـدوى فى بقاء التكليف فى المظنونات فعندئـذ لا مانع من الرجوع إلى البراءه العقليه فى المظنونات.

ومن حق المحقق العراقى أن يقول بان الاضـطرار يوجب انحلال هـذا العلم الإجمالى ويوجب رفع التكليف عن موارد الاضـطرار والشك البدوى فى موارد غير الاضطرار فينحل العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى برفع التكليف فى موارد الاضطرار وشك بدوى فى موارد غير الاضطرار.

إلا أن هـذا البيان فى المقام أيضا غير صـحيح ؛ لأن موارد الظن موارد كثيره ويوجـد لـدينا علم إجمالى بثبوت احكام إلزاميه فى موارد الظن غـايه الأـمر بـان هـذا الاضـطرار – على القول بـانه يوجب انحلاـل العلم الإجمـالى – يوجب انحلاـل العلم الإجمـالى الكبير – الذى تكون أطرافه جميع الشبهات من المظنونات والمشكوكات الموهومات – إلى علم تفصيلى برفع التكليف فى موارد الاضطرار وإلى علم إجمالى فى موارد آخر فى موارد المظنونات لأن المكلف يعلم بثبوت أحكام إلزاميه فيها.

وعليه: لا ينحل هـذا العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى وشك بـدوى بل ينحل إلى علم تفصيلى وعلم إجمالى آخر تكون دائرته أضيق من دائره العلم الإجمالى الأول.

دليل الانسداد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: دليل الانسداد

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره المحقق العراقى(قده) من أن الاضطرار إلى غير المعين فى المقام يرجع فى نهايه المطاف إلى الاضطرار إلى المعين فيوجب انحلال العلم الإجمالى مبنى على الخلط والاشتباه فإنه علل ذلك بالتبعيض فى الاحتياط وتطبيق ترك الاحتياط على الفئه الموهومه والمشكوكه لدفع الاضطرار ووجوب الاحتياط فى الفئه المظنونه وهذا معناه تنجيز العلم الإجمالى فإنه معلول لتنجيز العلم الإجمالى وفى طوله لا- أنه معلول لانحلال العلم الإجمالى فإن العلم الإجمالى إذا انحل فلا يجب الاحتياط فى المظنونات بل المرجع فى المظنونات أصاله البراءه العقليه باعتبار انحلال العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى برفع التكليف فى موارد الاضطرار والشك البدوى فى موارد غير الاضطرار.

فإذاً ليس فى نفس الإنسان إلا- الشك البدوى والعلم التفصيلى واما العلم الإجمالى فهو غير موجود هذا هو معنى الانحلال ، ولهذا وقع فى كلامه(قده) اشتباه فتعليل الانحلال بتبعيض الاحتياط مبنى على الاشتباه.

فما ذكره(قده) غير تام.

الوجه الثانى: - من الإشكال على التفسير الأول للحكومه – فمع الإغماض عما ذكرناه وتسليم أن الاضطرار إلى غير المعين كالاضطرار إلى المعين ويوجب انحلال العلم الإجمالى غايه الأمر أن الاضطرار إذا كان إلى المعين يوجب انحلال العلم الإجمالى فى مرحله الجعل إذ الاضطرار بنفسه رافع للحكم المجعول فى الشريعه المقدسه وهذا يعنى أنه مانع عن جعله فى الواقع باعتبار أن الحكم الضررى والحرجى غير مجعول فى الشريعه المقدسه وأما إذا كان الاضطرار إلى غير المعين فهو لا يوجب ارتفاع الحكم الواقعى فى مرحله الجعل ولا يوجب انحلال العلم الإجمالى فى مرحله الجعل بل يوجب انحلاله فى مرحله التطبيق فإنه مرخص واقعا فى تطبيق المضطر إليه على أى إناء، ومن الواضح أن الترخيص الواقعى لا يجتمع مع الحرمه فإذا طبق المضطر إليه على الإناء الشرقى فبطبيعه الحال ترتفع حرمته لو كان شربه فى الواقع حراما، لأن الترخيص لا يجتمع مع حرمه شيء.

ص: ٢٢٣

والجواب عنه ذلك:

أولاً: ما تقدم من أن الاضطرار إلى غير المعين لا يوجب انحلال العلم الإجمالى لا فى مرحله الجعل ولا فى مرحله التطبيق:

أما فى مرحله الجعل: فهو واضح لأن متعلق الاضطرار غير متعلق التكليف فالتكليف تعلق بالفرد بحده الفردى والاضطرار تعلق

بالجامع بحده الجامعى فمتعلق أحدهما غير متعلق الآخر، فلا يعقل ان يكون الاضطرار رافعا للتكليف.

وأما فى مرحله التطبيق: فما ذكر فى هذا الوجه مبنى على الخلط فإن المكلف مرخص فى تطبيق المضطر إليه على أى من الإناءين لا أنه مرخص فى شرب الإناء الشرقى مثلا حتى يقال: إن الترخيص لا يجتمع مع الحرمه، بل الحرمه باقيه على حالها فإذا طبق المكلف الاضطرار على الإناء الشرقى وكان شربه فى الواقع حراما فيكون قد ارتكب الحرام غايه الأمر انه معذور ولا يعاقب ولهذا العلم الإجمالى باق على حاله ويجب عليه الاجتناب عن الإناء الآخر وهو الإناء الغربى ولا يجوز له الرجوع إلى البراءه العقليه.

ثانياً: أن الاضطرار إلى غير المعين إنما يوجب انحلال العلم الإجمالى إذا لم تكن دائره المعلوم بالإجمال أوسع من دائره المضطر إليه وأما إذا كانت دائره المعلوم بالإجمال أوسع من دائره المضطر إليه فلا يكون هذا الاضطرار موجبا لانحلال العلم الإجمالى بل الاضطرار إلى المعين أيضا كذلك كما إذا فرضنا ان المكلف يعلم إجمالا ـ بحرمه شرب إناءين من مجموع ثلاث آنيه وفرضنا اضطراره إلى شرب أحدهما إما المعين او غير المعين فمثل هذا الاضطرار لا يوجب انحلال العلم الإجمالى فإذا ارتكب شرب أحدهما فالعلم الإجمالى بحرمه شرب أحد هذه الآنيه باق على حاله.

والحاصل: أن الاضطرار سواء كان إلى المعين او كان إلى غير المعين إنما يوجب انحلال العلم الإجمالى إذا لم تكن دائره المعلوم بالإجمال اوسع من دائره المضطر إليه واحتمال انطباقه على المضطر اليه فعندئذ يوجب الانحلال واما إذا كانت دائره المعلوم بالإجمال أوسع من دائره المضطر إليه فلا يوجب انحلال العلم الإجمالى.

وثالثاً: مع الإغماض عن ذلك أيضا وفرض ان الاضطرار إلى غير المعين يوجب انحلال العلم الإجمالى ولكن يوجب انحلال العلم الإجمالى بين المظنونات والمشكوكات والموهومات فإنه مع اضطراره إلى ارتكاب بعض هذه الشبهات وفرضنا ان المكلف طبق ترك الاحتياط على الموهومات والمشكوكات انحل العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى بنفى التكليف فى موارد الاضطرار وشك بدوى فى ثبوت التكليف فى موارد غير الاضطرار كالمظنونات.

ولكن هنا علم إجمالى آخر وهو علم إجمالى بين المظنونات فقط فإنه لا شبهه فى أن المكلف يعلم إجمالا أن بعض الظنون الموجوده فى بعض المسائل الفقهيه فى جميع أبواب الفقه مطابق للواقع ومقتضى هذا العلم الإجمالى هو الاحتياط.

والنتيجه ان هذا الوجه أيضا غير تام.

الوجه الثالث: ما ذكره صاحب الكفايه (۱) (قده) من أنه إذا تمت مقدمات الانسداد تكون النتيجه هى الكشف فمع فرض انسداد باب العلم والعلمى فى الأحكام الشرعيه ولا طريق لنا إلى الأحكام الشرعيه والاحتياط غير واجب لانحلال العلم الإجمالى بالاضطرار ولا شبهه فى أن الإنسان العاقل والواعى مكلف بالدين إذ ليس حاله كحال المجنون والبهائم جزما.

فهذه المقدمات الثلاث:

۱. انسداد باب العلم والعلمى بالأحكام الشرعيه.

۲. الاضطرار يوجب انحلال العلم الإجمالى فلا يجب الاحتياط.

۳. وعدم سقوط التكليف الواقعى عن المكلف.

تكشف عن أن الشارع جعل الظن حجه لا انها تكشف عن ان العقل يحكم بحجيه الظن إذ ليس الجعل من شأن العقل لأن شأنه إدراك الأشياء والجعل بيد الشارع سواء كان حكما تكليفيا أم كان وضعيا، ولذا كان معنى حكم العقل بالحسن والقبح إدراكه حسن شيء أو قبحه وإلا ليس للعقل جعل وحكم.

وعلى هذا فتماميه هذه المقدمات تكشف عن جعل الشارع الظن حجه شرعا وأنه منجز للواقع عند الإصابه ومعذر عند الخطأ لا أن العقل جعل الحجيه للظن.

۱- كفايه الاصول، المحقق الخراسانى، ص۳۱۲.

ولكن ما ذكره(قده) ليس الأمر فيه كذلك.

هذا كله فى التفسير الأول للحكومه وهو ان العقل يحكم بحجيه الظن.

واما التفسير الثانى: وهو ان حال الظن فى باب الانسداد كحال القطع فى باب الانفتاح وقد اختار هذا التفسير المحقق الخراسانى (۱) (قده) أى كما ان حجيه القطع فى باب الانفتاح ذاتيه وغير قابله للجعل كذلك حجيه الظن فى باب الانسداد.

دليل الانسداد بحث الأصول

الموضوع: دليل الانسداد

واما التفسير الثانى للحكومه: وهو أن حال الظن فى باب الانسداد كحال القطع فى باب الانفتاح أى كما ان حجيه القطع فى حال الانفتاح ذاتيه وغير قابله للجعل ولا لنفيها عن القطع فلا يمكن سلب الحجيه عن القطع كذلك الظن فى حال الانسداد فعند تماميه مقدمات الانسداد جميعا يكون حال الظن حال القطع وتكون حجيته ذاتيه وغير قابله للجعل ولا للنفى، غايه الأمر أن حجيه الظن من لوازم وجوده فى حال الانسداد أى حصه خاصه من وجوده وهو وجوده فى حال انسداد باب العلم والعلمى وعدم وجوب الاحتياط، وليس من لوازم ماهيته بينما حجيه القطع من لوازم ماهيه القطع بلا فرق بين حاله دون حاله أخرى أى بلا فرق بين حاله الانسداد وبين حاله الانفتاح بينما حجيه الظن ليست كذلك فإنها ذاتيه للظن فى حال الانسداد فقط واما فى حال الانفتاح فلا يكون الظن حجه.

وقد اشكل على ذلك المحقق النائينى (۲) (قده):

أولاً: حيث إنه فسر حجيه القطع وحجيه الظن بالطريقيه لأن مسلكه فى معنى الحجيه هو الطريقيه والكاشفيه، وعلى هذا فطريقيه القطع وكاشفيته ذاتيه بل الطريقيه نفس القطع وليست من لوازم القطع لأن الطريقيه عباره عن الجنس والفصل المقوم للقطع ومن ذاتيات القطع فإن العلم هو الطريقيه والقطع نفس الطريقيه وهى ثابته للقطع فى تمام الحالات بينما طريقيه الظن ليست ذاتيه له فى تمام الحالات فلو كانت طريقيه الظن ذاتيه فى حاله فهى ذاتيه فى جميع الحالات إذ لا يمكن التفكيك بين الشىء وبين ذاتياته لأن الجنس والفصل مقوم للنوع، ومع عدم وجود الجنس والفصل لا نوع فى البين فطريقيه الظن لو كانت ذاتيه فى باب الانسداد فلا بد ان تكون كذلك مطلقا إذ الذاتى لا يمكن ان يتصور فى حاله دون اخرى بلا فرق فى ذلك بين ان تكون الذاتيات من ذاتيات باب الكليات أو ذاتيات باب البرهان.

ص: ۲۲۶

۱- كفايه الاصول، المحقق الخراسانى، ص۳۱۶

۲- اجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائينى للسيد الخوئى، ج۲، ص۱۳۵.

وعلى هذا فكيف يمكن ان تكون حجيه الظن ذاتيه للظن فى باب الانسداد ولا تكون ذاتيه له فى باب الانفتاح.

وثانياً: إن الظن – مع غض النظر عن تماميه مقدمات دليل الانسداد ومنها العلم الإجمالى بالأحكام الشرعيه الموجب لتنجزها — لا يكون حجه ولا بيانا ولا رافعا لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان كالقطع فإنه رافع لموضوع هذه القاعده وفرض حجيته على تقدير تماميه مقدمات دليل الانسداد لا يمكن إلا بالجعل والمفروض أن العقل لا يمكن أن يكون جاعلا ومشرعا فإن الجاعل والمشرع هو الشارع والمولى وشأن العقل الإدراك لا الجعل والتشريع فليس للعقل جعل الحجيه للظن فى باب الانسداد.

هذا ما ذكره المحقق النائينى(قده).

والظاهر: أن هذا التفسير ليس مراد المحقق الخراسانى(قده) حيث إنه ذكر أن الظن فى حال الانسداد كالقطع فى حال الانفتاح وأن حجيته ذاتيه والمراد من الحجيه هى ما كانت بمعنى المنجزيه والمعذريه فكما ان منجزيه القطع ذاتيه أى ذاتى باب البرهان لأن الحجيه أمر زائد على ذات الشىء ولا يعقل أن تكون جنسا وفصلا له فهى من لوازم باب البرهان ولا تنفك عن القطع فمتى حصل القطع فهو منجز ومعذر. والظن فى حال الانسداد كذلك لأن صاحب الكفايه(قده) قد خص منجزيه الظن ومعذريته الذاتيه فى باب الانسداد فقط لا مطلقا.

ولكنه أيضا غير تام كما سنبينه فى ضمن البحوث الاتيه.

واما التفسير الثالث للحكومه: فقد اختاره السيد الاستاذ (١) (قده) وهو أن معنى الحكومه هو حكم العقل بالتبعيض فى الاحتياط وذلك لأن الحاكم فى باب الطاعه والامتثال هو العقل والمفروض انه ليس بجاعل حتى يجعل الحجيه للظن فى باب الانسداد إذ التشريع بيد الشارع وليس للعقل شأن إلا الإدراك فجعل الحكم إذاً ليس من شأن العقل، فلا يمكن أن يحكم العقل بحجيه الظن فى باب الانسداد وحينئذ لا مناص من القول بالتبعيض فى الاحتياط لتفاوت أطراف العلم الإجمالى من جهه ان بعض أطراف الحكم المحتمل مظنون والبعض الآخر مشكوك والبعض الآخر موهوم وحينئذ يدور الأمر فى المقام بين الامتثال الظنى والامتثال الوهمى والامتثال الشكى باعتبار عدم التمكن من الاحتياط التام لاستلزماه العسر والحرج او اختلال النظام وهذا معناه لا بديه التبعيض فى الاحتياط أى يدور الأمر بين الامتثال الظنى وترك الامتثال الشكى والوهمى وبين العكس، ومن الواضح ان العكس غير جائز لأنه من ترجيح المرجوح على الراجح والامتثال الظنى فى باب الطاعه مقدم على الامتثال الشكى والوهمى كتقدم الامتثال العلمى على الامتثال الظنى بحكم العقل وهذا هو معنى حكم العقل بلزوم العمل بالظن على القول بالحكومه، لأن العقل ليس بجاعل حتى يجعل الحجيه للظن فعلى القول بالحكومه يكون تقديم الامتثال الظنى على الامتثال الشكى والوهمى من باب ترجيح الراجح على المرجوح، واما العكس فلا يجوز لأن ترجيح المرجوح على الراجح قبيح.

ص: ۲۲۷

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الواعظ، ج٢، ص٢٢٠.

وعلى هذا يكون معنى الحكومه هو التبعيض فى الاحتياط وليس جعل العقل الحجيه للظن.

هذا ما ذكره السيد الاستاذ(قده).

دليل الانسداد بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: دليل الانسداد

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره السيد الاستاذ(قده) من أن معنى الحكومه فى المسأله هى حكم العقل بالتبعيض فى الاحتياط وأن الحاكم فى باب الامتثال والإطاعه هو العقل فالعقل يحكم بتقديم الامتثال الظنى على الامتثال الشكى والوهمى، وذلك حيث يتعذر الاحتياط التام أو لعدم وجوبه لاستلزامه العسر والحرج فيدور الأمر بين الاحتياط فى المظنونات وترك الاحتياط فى الموهومات والمشكوكات أو بالعكس وحيث أن العكس ترجيح للمرجوح على الراجح وهو قبيح لدى العقل فمن أجل ذلك يستقل العقل بتقديم الامتثال الظنى على الامتثال الشكى والوهمى.

هكذا ذكره السيد الاستاذ(قده).

وللمناقشه فيه مجال: فإن الظن إذا لم يكن معتبرا شرعا فلا يصلح أن يكون مرجحا لا شرعا كما هو واضح ولا عقلا فإن حكم العقل بشيء لا يمكن أن يكون جزافا وحكما تعبديا فالعقل لا يحكم بشيء بدون ان يحرز ملاك حكمه فالتعبد فى الحكم العقلى غير معقول وإنما هو متعقل فى الحكم الكائن بين الموالى والعبيد وأما فى حكم العقل والسيره العقلائيه فالتعبد غير متصور.

وعليه فما هو ملاك حكم العقل فى المقام؟

أما العلم الإجمالى فتنجيزه بالنسبه إلى جميع أطرافه على حد سواء بلا فرق بين الطرف الذى يكون الحكم فيه مظنونا أو مشكوكا أو موهوما، والعقاب والإدانه إنما هو على مخالفه التكليف المحتمل لا على مخالفه الواقع، فإذا خالف التكليف المحتمل استحق العقاب إما فى صوره المطابقه فواضح واما فى صوره عدم المطابقه فلأنه تجرٍ على المولى وتعدٍ عليه ومن أظهر مصاديق الظلم وهو تفويت لحق المولى ومن هنا قلنا فى باب التجرى أن الإدانه والعقوبه إنما هى على التجرى لا على ترك الواقع ومخالفته.

ص: ٢٢٨

وعلى هذا فأقوائيه الظن فى الكشف عن الواقع لا أثر له ولا يصلح أن يكون ملاكا لحكم العقل بتقديم الظن على الشك والوهم لأن وجود الواقع وعدمه سيان إذ المناط فى العقوبه إنما هو على احتمال التكليف المنجز كان مخالفا للواقع أم لا، فأقوائيه كشف الظن عن الواقع لا أثر لها.

وعلى هذا فلا ملاك لحكم العقل بتقديم الامتثال الظنى على الامتثال الوهمى والشكى.

فما ذكره السيد الاستاذ(قده) لا يمكن المساعده عليه.

هذا كله على القول بالحكومه فى دليل الانسداد وأن تماميه مقدمات الانسداد نتيجتها الحكومه على التفسيرات الثلاث التى تقدم الكلام فى عدم تماميه شىء منها.

واما على القول بالكشف: وان تماميه مقدمات الانسداد نتيجتها الكشف عن حجيه الظن وان الشارع قد جعل الظن حجه بعد أن لا يمكن القول بحجيه فتوى الفقيه او القرعه فلا محاله تماميه مقدمات الانسداد تكشف عن ان الظن حجه شرعا ولا بد من العمل به والافتاء على طبقه.

وقد ذكر السيد الاستاذ(قده) (١) أن القول بالكشف مبنى على تقرير المقدمه الثالثه بصيغه خاصه: أى أن المقدمه الثالثه ان قررت بصيغه تكون نتيجتها الكشف وإن قررت بصيغه أخرى تكون نتيجتها الحكومه، ذلك ان المقدمه الثالثه وهى عدم وجوب الاحتياط التام إما لأعدم إمكانه لاستلزامه اختلال النظام وإما لعدم جوبه من جهه استلزامه العسر والحرج فإن قررناها بان الشارع لا يرضى بالامتثال الإجمالى فى معظم الأحكام الفقهيه من بدايه الفقه إلى نهايته ولا يرضى فى الاحتياط فى معظم الأحكام الفقهيه، فعندئذ تكون النتيجه هى الكشف لأن باب العلم والعلمى منسد على المكلف والشارع لا يرضى بالاحتياط فى معظم الأحكام الفقهيه ولا يرضى بالامتثال الإجمالى وأصاله البراءه العقليه لا تجرى لاستلزامها المخالفه القطعيه العمليه ولا يسقط التكليف عن المكلف إذ ليس مثله مثل البهائم والمجانين، فهو إذاً مكلف بالواقع وحيث إن التكليف بغير المقدور غير ممكن ولا طريق لنا إلى هذه الأحكام إلا الظن فلا محاله تكشف هذه المقدمات عن جعل الشارع الظن حجه وطريقا إلى الواقع.

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الواعظ، ج٢، ص٢٢١.

وأما إذا قرنا المقدمه الثالثه بأن الاحتياط التام لا يمكن لاستلزامه الخلل أو لا يجب لاستلزمه العسر والحرج فلا بد من التبعيض فى الاحتياط ولا بد من حكم العقل بترجيح الامتثال الظنى على الامتثال الشكى والوهمى لأن العكس لا يمكن. فالحاكم هو العقل دون الشارع.

والحاصل ان نتيجه مقدمات الانسداد تختلف باختلاف تقرير هذه المقدمه.

ولكن الصحيح فى المقام ان يقال: إن تقرير هذه المقدمه بأن الشارع لا يرضى بالامتثال الإجمالى فى معظم الأحكام الفقهيه وبالاحتياط فى معظم المسائل الشرعيه غير صحيح؛ ودعوى الاجماع من الفقهاء على ذلك غير صحيحه. أما الاجماع فلا وجود له مضافا إلى أن المسأله مسأله مستحدثه بين المتأخرين فكيف يمكن دعوى الاجماع فيها والمدعى للإجماع غير موجود إلا أن يدعى الإجماع على اعتبار قصد الوجه والجزم بالنيه فى العبادات مضافا إلى قصد القربه.

ولكن يرد عليه:

أولاً: أنه لا دليل على اعتبار قصد الوجه فى العبادات أصلا بل المشهور بين الأصحاب عدم اعتباره والمعتبر إنما هو قصد القربه، بل الدليل على عدم اعتباره موجود وهو انه لا شبهه فى حسن الاحتياط بين جميع الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين بل هو أرقى مراتب العبوديه لأنه أرقى مراتب الانقياد للمولى فلو كان قصد الوجه والجزم فى النيه معتبرا لم يمكن الاحتياط لأن لازم ذلك عدم مشروعيه الاحتياط مع أنه لا شبهه فى حسنه.

ودعوى ان سكوت الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين قولا وعملا عن مشروعيه الاحتياط فى معظم الأحكام الفقهيه كاشف عن عدم اعتباره أما قولا فلعدم افتائهم بالاحتياط فى معظم الأحكام الفقهيه والمسائل الشرعيه واما عملا فهم لا يعملون بالاحتياط هذه الدعوى مدفوعه بل لا ترجع إلى معنى محصل.

أولاً: أن سكوت الفقهاء عن الاحتياط فى معظم الأحكام الفقهيه لا يكشف عن عدم مشروعيته بل سكوت الإمام عن شىء لا يكشف عن عدم مشروعيته فضلا عن الفقهاء.

وثانياً: أن المسأله مستحدثه بين المتأخرين فكيف يصدق سكوت الفقهاء عليها مع ان المتقدمين لا توجد بينهم مثل هذه المسأله.

وثالثاً: أنه يمكن أن يبرر عدم صدور الفتوى منهم فى الاحتياط فى المعظم باعتبار انهم يرون انفتاح باب العلمى لا من جهه ان الاحتياط غير مشروع.

والنتيجه ان هذه الدعوى لا ترجع إلى معنى محصل.

دليل الانسداد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: دليل الانسداد

إلى هنا قد تبين أن دعوى إمكان تقرير المقدمه الثالثه بأن الاحتياط فى معظم الأحكام الشرعيه غير مشروع وأن الشارع لا يرضى بذلك هذه الدعوى لاـ أساس لها ولا إجماع فى البين ولا من يدعى الاجماع ولا شبهه فى أن الاحتياط حسن وأنه من أرقى مراتب العبوديه لأنه انقياد وهو أرقى مراتب العبوديه فلاـ فرق بين الاحتياط فى معظم الأحكام الفقهيه أو الاحتياط فى بعضها فحسن الاحتياط امر ذاتى وليس أمرا عرضيا، فلا مجال لدعوى عدم مشروعيه الاحتياط فى معظم الأحكام الفقهيه.

واما سكوت الفقهاء عن الاحتياط فى معظم الأحكام الفقهيه فمن جهه أنهم يرون انفتاح باب العلم والعلمى فمن أجل ذلك لا موضوع للاحتياط، هذا مضافا إلى أن سكوتهم لا يكشف عن عدم مشروعيه الاحتياط.

ولكن قد يقال كما قيل: إن سيره المتشرعه جاريه على عدم الاحتياط فى معظم الأحكام الفقهيه وهذه السيره كاشفه عن أن الشارع لا يرضى بهذا الاحتياط.

والجواب عن ذلك واضح: وهو عدم التسليم بوجود مثل هكذا سيره بين المتشرعه، بل على تقدير وجودها فإنما تكون حجه فيما إذا كانت متصله بزمن الأئمه(ع) ولم تكن مستحدثه بين المتشرعه، ومن الواضح انه لاـ طريق لنا إلى إحراز اتصال هذه السيره بزمنهم(ع).

هذا من جانب..

ومن جانب آخر قد يقال كما قيل: إنا لو سلمنا أن تقرير المقدمه الثالثه بعدم مشروعيه الاحتياط فى معظم الأحكام الفقهيه وعدم رضا الشارع بهذا الاحتياط ولكن مع ذلك لا تكون نتيجه مقدمات الانسداد الكشف، بل نتيجتها التبعيض فى الاحتياط وتقديم الامتثال الظنى على الامتثال الشكى والوهمى، بتقريب قائم على مجموعه مقدمات وهى:

ص: ٢٣١

١. انسداد باب العلم والعلمى فى معظم الأحكام الفقهيه.

۲. عدم رضا الشارع بالاحتياط فی معظم الأحكام الفقهيه فهو غير مشروع.

۳. وعدم جريان أصاله البراءه العقليه فی أطراف العلم الإجمالی لاستلزام جريانها المخالفه القطعيه العمليه أو الخروج من الدين.

۴. والتكليف الواقعی غير ساقط عن الإنسان العقال الواعی لأنه ليس كالمجانين والبهائم.

۵. لا ـ طريق لنا إلی الأحكام الواقعيه الالزاميه غير احتمال التكليف وهو احتمال منجز طالما لم يكن هناك أصل مؤمن كما فی الشبهات الحكميه قبل الفحص باعتبار أن الأصول المؤمنه لا تجری فيها. وفی المقام أيضا كذلك لعدم جريان الأصول المؤمنه كالبراءه العقليه فيكون احتمال التكليف الالزامی منجز.

وهذا الاحتمال ذات مراتب متعدده فإن بعضه واصل إلی درجه الظن وبعضه إلی درجه الشك وبعضه إلی درجه الوهم. فهذه الاحتمالات تنقسم علی ثلاث أقسام: قسم منها مظنون وقسم منها مشكوك وقسم منها موهوم، والعقل بما انه ليس بجاعل ومشرع وليس له جعل الحجيه للظن إذ المشرع هو الشارع وليس للعقل إلا إدراك الواقع لكن بما أن الحاكم فی باب الامتثال هو العقل فإن العقل العملی يدرك حسن الامتثال لأوامر المولی وإطاعته وقبح التمرد عليه وعصيانه.

وحينئذ يدور الأمر فی المقام بين الامتثال الظنی والامتثال الشكی والوهمی فإن كان العسر والحرج مدفوع بترك الامتثال فی الموهومات فيقتصر عليه ويحتاط فی المظنونات والمشكوكات وأما إذا لم يكف ترك الاحتياط فی الموهومات لدفع العسر والحرج فلا بد من ضم المشكوكات إليه ايضا فعندئذ يحكم العقل بتقديم الامتثال الظنی علی الامتثال الشكی والوهمی بترك الاحتياط فی المشكوكات والموهومات والعمل بالمظنونات، ولا فرق فی ذلك بين أن يكون منشأ هذا الاحتياط العلم الإجمالی أو يكون منشؤه الاحتمال.

ص: ۲۳۲

ولكن هـذا القيـل غير صـحيح؛ لأـن احتمـال التكليف ليس هو المنشـأ وإنمـا المنشأ هو العلم الإجمالى إذ كل مؤمن برساله النبى الأكرم(ص) هو مؤمن التزاما بمجموعه من الأحكام الالزاميه المشـتمله عليها الرساله، وهـذا التكليف لا يسـقط بحال من الأحوال وإن كـان بـاب العلم والعملى تفصـيلا منسـد بها ولكن باب العلم الإجمالى مفتوح، هـذا مضافا إلى ما ذكرناه من ان الظن إذا لم يكن حجه شرعا فلا يصلح لأن يكون مرجحا لا شرعا ولا عقلا إذ حكم العقل بالترجيح لا يمكن أن يكون جزافا وبلا ملاك ولا ملاـك لترجـح الظن على الشـك والوهـم لأـنم الحكم المحتمـل منجز سواء كـان احتمـاله بـدرجه الظن أو كان بـدرجه الشـك والوهم فهو منجز والمكلف معاقب على مخالفته جميعا بلا فرق بين أن يكون الحكم المحتمل مظنونا او مشـكوكا او موهوما لأن مخـالفته تعـدٍ على المولى وتمرد عليه وتفويت لحقه وهو حق الطاعه وهو من اظهر مصاديق الظلم لأن تفويت حق كل احـد ظلم وتفويت من له حق ذاتى فى الطاعه من اظهر مصاديق الظلم.

فإذاً ليس هنا نكته لتكون مرجحه لحكم العقل بتقديم الظن على الشك الوهم.

إلى هنـا قـد تبين اننـا لو سـلمنا بتقرير المقـدمه الثـالثه بمـا تكون نتيجته الكشف عن جعـل الشارع الظن حجه وطريق إلى الواقع. ولكن إذا قلنـا بحسن الاحتيـاط وإن كان فى معظم الأحكام الفقهيه لا تكون النتيجه حجيه الظن عقلا إذ لا يعقل أن يكون العقل جاعلاـ للحجيه فليس شـأنه الجعـل والتشـريع نعم يحكم العقـل بالاحتيـاط ولكن حيث لاـ يمكن الاحتياط التام فلا محاله يحكم بـالتبعيض فى الاحتيـاط إمـا مطلقـا أو بتقـديم الاحتيـاط فى المظنونـات على الاحتيـاط فى المشـككات والموهومـات كمـا هو المعروف والمشهور.

هذا تمام كلامنا فی ان نتیجه مقدمات الانسداد هل هی الکشف او الحکومه لا بمعنی جعل الحجیه من قبل العقل.

دليل الانسداد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: دلیل الانسداد

أما الکلام فی الجهه الثالثه: فیقع فی أن نتیجه مقدمات الانسداد بعد تمامیه هذه المقدمات هل هی مطلقه او مهمله او فیها تفصیل؟

والجواب عن ذلک: أن الإطلاق والإهمال تاره ملحوظان بالنسبه إلی أسباب حصول الظن واخری ملحوظان بالنسبه إلی مراتب الظن وثالثه ملحوظان بالنسبه إلی الموارد، وعلی جمیع التقادیر فتاره یقع الکلام علی القول بالکشف وان نتیجه هذه المقدمات هی الکشف وأخری یقع الکلام علی القول بالحکومه.

أما علی القول بالکشف: فقد ذکر السید الاستاذ (قده) انه لا إهمال من حیث الأسباب فإن الظن إذا حصل من أی سبب کان فهو صالح لأن یکون حجه شرعا سواء کان حاصلا من الاجماعات المنقوله او من روایات الثقات أو من غیرهم أو من الشهرات الفتوائیه او من حسن الظن بجماعه من الفقهاء أو ما شاکل ذلک فهذا الظن یکون حجه شرعا، لأن هذه المقدمات علی تقدیر تمامیتها تکشف عن حجیه الظن من أی سبب حصل هذا الظن، لأن العقل یعین ان موضوع الحجیه هو الظن بلا فرق بین حصوله من أی سبب کان فإذاً لا إهمال فی النتیجه من حیث الأسباب.

وأما الإهمال: من حیث مراتب الظن المتعدده الطولیه من مرتبه تلو الاطمئنان إلی مرتبه الأدنی من الاحتمال الراجح لأن الظن یطلق علی ادنی رجحان لأحد الاحتمالین علی الاحتمال الآخر کما فی الظن فی رکعات الصلاه وهو حجه فی رکعات الصلاه.

والنتیجه: من حیث المراتب مهمله إذ هذه المقدمات علی تقدیر تمامیتها تکشف عن حجیه الظن بمقدار یفی بمعظم الأحکام الفقهیه فی جمیع أبواب الفقه ولا تقتضی حجیه الظن مطلقا کما انها لا تقتضی حصه خاصه من الظن لأن هذا المقدار یحل مشاکل الإنسان الکبری من المسائل الاجتماعیه والفردیه والعائلیه بکافه أنواعها وأشکالها فإن کل مشکله یقع الإنسان فیها قد جعل الشارع لها حلا.

ص: ۲۳۴

فإذاً هذه المقدمات علی تقدیر تمامیتها تکشف عن حجیه الظن بمقدار یفی بمعظم الأحکام الفقهیه من بدایه أبواب الفقه إلی نهایته. ولا تقتضی حجیه الظن فی جمیع المراتب من مرتبه تکون تلو مرتبه الاطمئنان إلی مرتبه ادنی الرجحان کما انها لا تقتضی حجیه حصه خاصه من الظن فی مرتبه خاصه، فإذا فرضنا أن الظن القوی نوعا ـــــ وهو الظن الحاصل من أخبار الثقه او من الروایات الموجوده فی الکتب المعتبره ـــــ یفی بمعظم الأحکام الفقهیه فمقدمات الانسداد علی تقدیر تمامیتها لا تکشف عن حجیه الظن بأکثر من ذلک أی ان خصوص الظن الحاصل من أخبار الثقه هو الحجه دون الحاصل من أخبار غیر الثقه أو أن

الظن الحاصل من ظواهر الالفاظ هو الحجه دون الحاصل من ظواهر الافعال.

هذا فى غير المسائل الشرعيه التى اهتم الشارع فيها كمسائل الدماء والأعراض والأموال الخطيره فإن الظن فى هذه المسائل لا أثر له، حيث إنه إذا ظن بان هـذا الرجل مهدور الدم ولكن يحتمل أنه مؤمن محقون الدم فلا يجوز قتله بمجرد الظن او ظن بان هذه المرأه ليست رضيعته مع احتمال انها رضيعته من فحل واحد فلا يجوز له ان يتزوج بها بمجرد هذا الاحتمال ولا أثر لهذا الظن ولا يكون حجه.

والحاصل: فى المسائل التى اهتم الشارع بالحفاظ عليها لا يجوز العمل بالظن ولا يكون حجه.

وعلى هـذا فمقـدمات الانسـداد على القول بالكشف على تقـدير تماميتها إنما تكشف عن حجيه الظن فى غير المسائل التى اهتم الشارع فيها.

هذا بحسب المراتب.

واما بحسب الموارد: فنتيجه هـذه المقـدمات أيضا مهمله فإن هـذه المقـدمات لا تكشف عن حجيه الظن فى جميع الموارد وإنما تقتضى حجيه الظن فى معظم الأحكام الفقهيه لا فى جميع الأحكام الفقهيه فى تمام الموارد أى أن القول بالكشف إما مبنى على سقوط العلم الإجمـالى من جهه الاضـطرار إلى بعض أطرافه غير المعين فإنه يوجب انحلال العلم الإجمالى وسـقوطه عن الاعتبار كمـا بنى عليه صـاحب الكفـايه(قـده) وحينئـذ يكون العلم الإجمـالى فى المقـام منحل فلا أثر له وبما ان المفروض ان باب العلم والعلمى منسد والاحتياط غير واجب لسـقوط العلم الإجمالى عن الاعتبار والتكليف غير ساقط، فلا محاله تكشف هذه المقدمات عقلا عن أن الشارع جعل الظن حجه وإلا لزم التكليف بغير المقدور وهو محال بمقدار يفى بمعظم الأحكام الفقهيه. أو أن القول بالكشف مبنى على أن الشارع لا يرضى بالاحتياط فى معظم الأحكام الفقهيه.

أما على القول الأول: فلأن مقدمات الانسداد تكشف عن حجيه الظن فى غير المسائل المهمه التى اهتم الشارع بالحفاظ عليها كمسائل حفظ النفس المحترمه ومسائل الأعراض والدماء والأموال الخطيره، وإذا ضممنا تلك الموارد إلى هذه المسائل فإذا صار المجموع بمقدار معظم الأحكام الفقهيه كفى ذلك فى حل مشاكل الإنسان فإن لم يف بمعظم الأحكام الفقهيه فلا بد من ضم الظن فى موارد أخرى إلى ذلك.

فإذاً لا بد من حجيه الظن بمقدار يفى بمعظم الأحكام الفقهيه فإن كفى الظن القوى بذلك فهو وإلا لا بد من ضم ظن آخر أضعف منه حتى يكون المجموع وافيا بمعظم الأحكام الفقهيه. هذا بناء على ان العلم الإجمالى ساقط ولا أثر له ولا يكون منجزا.

واما فى المسائل التى اهتم بها الشارع فالمنجز هو الاحتمال لا العلم الإجمالى.

وأما على القول بأن الشارع لا يرضى بالاحتياط فى معظم الأحكام الفقهيه فأيضا لا ينافى وجوب الاحتياط فى تلك المسائل المهمه فإن هذه المسائل غير داخله فى معظم الأحكام الفقهيه ولا بد من الاحتياط فيها ولا يكون الاحتياط فيها احتياط فى معظم الأحكام الفقهيه حتى يقال إن الشارع غير راض بها.

وعلى هذا فلا بد من ضم بقيه الموارد إلى هذه المسائل بمقدار يفى بمعظم الأحكام الفقهيه فإذا وفى بذلك كفى حل مشاكل الإنسان وإن لم يف فلا بد من ضم ظنون اخرى وهكذا.

فالنتيجه: أن على القول بالكشف لا إهمال فى الأسباب واما بحسب المراتب والموارد فالنتيجه مهمله.

واما على القول بالحكومه: فقد ذكر صاحب الكفايه(قده) (۱) انه لا يعقل أن تكون النتيجه مهمله لأن الحاكم بحجيه الظن إنما هو العقل والحاكم لا يشك فى صدور الحكم منه فالعقل لا يشك فى أنه حكم بحجيه مطلق الظن او بحجيه حصه خاصه من الظن، فلا يتصور ذلك فى حق الحاكم فمن أجل ذلك لا يتصور الإهمال فى الأسباب.

۱- كفايه الاصول، المحقق الخراسانى، ص۳۲۲.

دليل الانسداد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: دليل الانسداد

اما على القول بالحكومه فلا يتصور الإهمال لا فى الأسباب ولا فى المراتب ولا فى الموارد فإن الحاكم لا يتصور أن يشك فى أن الحكم الصادر منه مطلق أو مهمل، وعلى هذا فالحاكم فى باب الانسداد على القول بالحكومه هو العقل ولا يتصور أن يحكم العقل ولا يدرى أن حكمه مطلق أو مهمل فلأجل ذلك لا يتصور الإهمال.

أما فى الأسباب: فلأن موضوع الحجيه بحكم العقل هو الظن من أى سبب حصل فلا خصوصيه فيه للسبب ولا موضوعيه له والمناط إنما هو على حصول الظن فإذا حصل الظن يحكم العقل بحجيته سواء كان حصوله من أخبار الثقه أو أخبار العدول أو الأخبار الموجوده فى الكتب المعتبره او من الإجماعات المنقوله أو من الشهرات الفتوائيه او من حسن الظن بالجماعه فمن أى سبب حصل الظن فهو موضوع لحكم العقل بالحجيه ولهذا لا يتصور فيه الإهمال.

نعم ذكر صاحب الكفايه(قده) أنه إذا كان هناك أسباب متعدده وبينها قدر متيقن فالنتيجه ليست مطلقه.

وسوف نبين ذلك.

وأما من حيث المورد: فأيضا لا إهمال فى البين بل النتيجه مقيده والعقل يحكم بحجيه الظن وبمنجزيته مطلقا فى غير المسائل التى أهتم الشارع بها وهى مسائل حفظ النفوس المحترمه ومسائل الفروج والأعراض ومسائل الاموال الخطيره فإن الظن لا يكون حجه فى تلك المسائل لا فى حال الانفتاح ولا فى حال الانسداد فالعقل يحكم بمنجزيه الظن ومنجزيته مطلقا فى سائر الموارد غير هذه المسائل، لأن الظن بهدر دم شخص لا يعول عليه وكذا لو ظن بان امرأه معينه ليست رضيعته فإنه لا يجوز له التزويج بها، فيجب الاحتياط فى هكذا مسائل لمجرد الاحتمال.

ص: ٢٣٧

واما من حيث المراتب: فأيضا لا إهمال فيها لأن العقل يحكم بحجيه الظن الاطمئنانى فإن وفى بمعظم الأحكام الفقهيه فهو وإلا فلا بد من ضم ما يليه من الظنون إلا أن يفى بمعظم الأحكام الفقهيه.

هذا ما ذكره صاحب الكفايه(قده).

أما ما ذكره من عدم الإهمال فى الأسباب فالأمر فيه كما ذكر، لأن هناك فرقا بين باب الانفتاح وباب الانسداد لأن فى باب الانفتاح موضوع الحجيه الأسباب مثل خبر الثقه حجه او ليس بحجه سواء كان مفيدا للظن أو لا يكون مفيدا له، والاجماع المنقول حجه او ليس بحجه واخبار الآحاد حجه أولا فموضوع الحجيه هو السبب سواء أفاد الظن الشخصى او لم يكن مفيدا له، لأن حجيه خبر الثقه من باب إفاده الظن النوعى وإن لم يفد الظن الشخصى بل هو حجه فيما إذا كان الظن الشخصى على خلافه.

واما فی باب الانسداد: فموضوع الحجیه بحکم العقل هو الظن بما هو ظن من أی سبب حصل فمن أجل ذلک لا یتصور فیه الإهمال، سواء کان من السبب القوی او کان من السبب الضعیف، وعلی کل حال هذه الخصوصیات غیر ملحوظه لأن المناط هو بحصول الظن فی أفق النفس فإذا حصل من أی سبب کان کفی فی حکم العقل بحجیته.

واما ما ذکره(قده): - من أنه إذا کان بین الأسباب قدرا متیقنا فالنتیجه لیست مطلقه - فلا یرجع إلی معنی محصل. فإن أراد بذلک القدر المتیقن فی سببیته لإفاده الظن باعتبار ان بعضها أقوی من الآخر فی إفاده الظن فیرد علیه أن النتیجه مطلقه ولیست مهمله لأن کلا من هذه الأسباب مفید للظن بلا فرق بین ما إذا کان هناک قدرا متیقنا بینها او لم یکن فجمیع هذه الأسباب سبب لإفاده الظن ومفیده للظن.

ص: ۲۳۸

وإن أراد التيقن بحسب الأسباب: وأنه إذا كانت هناك أسباب متعدده وكان بينها قدر متيقن من حيث السببيه فيرد عليه أن التيقن إنما هو ملحوظ فى حال الانفتاح لأن موضوع الحجيه فى حال الانفتاح الأسباب سواء كانت مفيده للظن ام لم تكن مفيده له وأما فى حال الانسداد فموضوع الحجيه الظن بما هو ظن من أى سبب حصل ولا خصوصيه ولا موضوعيه للأسباب.

وأما ما ذكره من أنه لا- إهمال من حيث المورد فالأمر كذلك على مسلكه(قده) من أن حال الظن فى باب الانسداد كحال الاقطع فى حال الانفتاح فكما أنه لا يتصور الإهمال فى حجيه القطع ومنجزيته من أى سبب حصل وفى أى مورد كان فإن القطع حجيته ذاتيه ومن لوازم ذاته ومنجزيته يستحيل انفكاكها عنها فكذلك الظن فى حال الانسداد فتكون حجيته ومنجزيته ذاتيه فلأجل ذلك لا يتصور الإهمال فى الموارد غير الموارد التى اهتم الشارع بالحفاظ عليها لعدم حجيه الظن فيها لاهتمام الشارع فى الحفاظ عليها حتى فى فرض الاحتمال، فلا يتصور الاهمال فى الموارد على مسلكه(قده).

وأما بناء على معنى حكم العقل بحجيه الظن عل القول بالحكومه أى ان الظن يوجب صرف تنجيز العلم الإجمالى إلى مورده وانحلال هذا التنجيز عن موردى الشك والوهم ولهذا لا- مانع من الرجوع إلى البراءه العقليه فى موارد الشك والوهم واما فى موارد الظن فالعقل يحكم بتنجيز الظن.

وعلى هذا فأيضا لا- يتصور الإهمال فى الموارد ففى أى مورد يكون الظن موجودا فهو حجه ومنجز إلا- فى الموارد التى اهتم الشارع بالحفاظ عليها حتى فى فرض الاحتمال.

وأما بناء على أن معنى الحكومه هو التبعيض فى الاحتياط لأن العقل يحكم بتقديم الامتثال الظنى على الامتثال الشكى والوهمى إذ ان أطراف العلم الإجمالى متفاوته ففئه من اطرافه مشكوكه وفئه أخرى موهومه وفئه ثالثه مظنونه فالأمر يدور بين الامتثال الظنى والامتثال الشكى والامتثال الوهمى ولا شبهه فى ان العقل يحكم بتقديم الامتثال الظنى على الامتثال الشكى والوهمى لأن الحاكم فى باب الامتثال هو العقل فعندئذ أيضا لا إهمال فى البين فإن فى موارد الظن لا يكون هناك إهمال لأن الظن فى أى مورد كان فهو منجز وحجه يجب العمل به والامتثال له فى غير الموارد التى اهتم الشارع بالحفاظ عليها إذ لا يكون الظن فيها حجه.

واما من حيث المرتبه فأيضا لا إهمال فيها فإن العقل يحكم بحجيه الظن بمقدار يفى بمعظم الأحكام الفقهيه بنحو الكبرى الكليه لا أكثر ولا أقل.

هذا تمام كلامنا فى دليل الانسداد.

وقد تبين أن مسأله الانسداد مسأله افتراضيه لا واقع موضوعى لها فإنه لا يوجد بين علمائنا من يقول بالانسداد لأنهم متفقون على انفتاح باب العلمى غايه الأمر تختلف آراؤهم فى حجيه خبر الواحد فبعضهم يرى حجيه خبر الثقه كما هو المعروف بين المتقدمين وبعضهم يرى حجيه أخبار العدول وبعضهم يرى حجيه أخبار الآحاد مطلقا وبعضهم يرى حجيه أخبار الإمامى وإن كان فاسقا.

والحاصل انه لا يوجد منهم من هو قائل بالانسداد.

واما جمله من الإخباريين فيرون ان الأخبار الموجوده فى الكتب الأربعه قطعيه السند لا انها ظنيه السند وإن كانت منقوله بخبر الواحد إلا انها قطعيه السند.

وكيف ما كان فلا وجه لإطاله الكلام فى مسأله الانسداد كما اطال الكلام فى ذلك شيخنا الأنصارى(قده).

وقد تكلم بالتفصيل فى ان نتيجه مقدمات الانسداد هل هى واصله بنفسها او واصله بطريقها أو غير واصله مع أنه لا يترتب على هذه المسائل أى أثر شرعى فلا فائده فيها.

بقى الكلام فى مسألتين:

الأولى: هل يجوز الرجوع فى الانسداد إلى قاعده الاستصحاب أو القرعه أو فتوى الفقيه؟

أما الاستصحاب: فإن كان الدليل على حجيته الروايات فالمفروض انها لا تكون حجه فلا يكون الاستصحاب حجه إلا إذا كان الدليل على حجيه الاستصحاب الأخبار المتواتره وهى غير موجوده أو ان حجيته ثابته ببناء العقلاء وهذا أيضا غير ثابت لأن عمده الدليل على حجيه الاستصحاب الروايات وهى لا تكون حجه على القول بالانسداد، فلا يمكن التمسك بقاعده الاستصحاب، ومع الإغماض عن ذلك فلا مانع من التمسك بالاستصحاب النافى للتكليف ولكن هذا الاستصحاب لا يجرى فى أطراف العلم الإجمالى إما لأنه قاصر فى نفسه عن الشمول وإما لأنه يسقط من جهه التعارض فكما ان أصاله البراءه لا تجرى فى أطراف العلم الإجمالى كذلك الاستصحاب النافى للتكليف.

واما الاستصحاب المثبت للتكليف فى الشبهات الحكميه فهو قليل، فضم هذا الاستصحاب إلى الأحكام الضروريه والأحكام القطعيه لا يفى بمعظم الأحكام الفقهيه ولا يحل مشاكل الإنسان الكبرى، هذا مضافا إلى عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه.

دليل الانسداد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: دليل الانسداد

بقى هنا مسألتان:

المسأله الأولى: هل للفقيه الانسدادى الرجوع إلى سائر القواعد كقاعده الاستصحاب وقاعده القرعه وفتوى الفقيه الذى يرى انفتاح باب العلمى أم لا يجوز له ذلك؟

والجواب عن ذلك: أما الاستصحاب فإن كان الدليل على حجيته الروايات ــــــ كما هو كذلك ــــــ فلا يكون حجه لأن الروايات لا تكون حجه على القول بالانسداد، فلا أثر للاستصحاب إلا إذا كان الدليل عليه الروايات المتواتره او بناء العقلاء الممضى شرعا.

ولكن هذا الاستصحاب باعتباره نافيا للتكليف لا يجرى فى أطراف العلم الإجمالى لاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه أو الخروج من الدين، ومن هنا لا يمكن التمسك بهذا الاستصحاب كما لا يمكن التمسك بالبراءه العقليه لعدم جريانها فى أطراف العلم الإجمالى.

واما الاستصحاب المثبت للتكليف فى الشبهات الحكميه فهو قليل ولا يجدى فى انحلال العلم الإجمالى ولا أثر له.

ومع ذلك فقد أجيب عن هذا الاستصحاب بجوابين:

الجواب الأول: أن هذا الاستصحاب من قبيل الاستصحاب فى الشبهات الحكميه وهو غير جار فيها ــــــ كما بنى عليه السيد الاستاذ (قد) وبنينا عليه أيضا ــــ بل هو مختص بالشبهات الموضوعيه.

الجواب الثانى: ما ذكره شيخنا الانصارى(قده) والمحقق النائينى من ان هناك مانع من جريان الاستصحاب غايه الامر ان شيخنا الانصارى يرى ان المانع إثباتى والمحقق النائينى يرى ان المانع من جريان هذا الاستصحاب ثبوتى لا إثباتى.

بيان ذلك: إن هناك تعارض بين إطلاق صدر أدله الاستصحاب وإطلاق ذيلها فإنه قد ورد فيها: (لا تنقض اليقين أبدا بالشك) (١) ومقتضى إطلاق ذلك أنه يشمل الشبهات البدويه ويشمل الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى ولكن ذيل هذه الروايات: (وإنما تنقضه بيقين آخر) والمراد من اليقين الآخر أعم من اليقين التفصيلى واليقين الإجمالى ولازم إطلاق الذيل ان الاستصحاب لا يجرى فى الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى باعتبار ان اليقين الإجمالى موجود وهو ناقض للاستصحاب وهذا يعنى اختصاصه

بالشبهات البدويه. فيقع التعارض بين مقتضى إطلاق الصدر ومقتضى إطلاق الذيل. فيسقطان معا من جهه المعارضه إذ لا مرجح فى البين.

ص: ۲۴۱

۱- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج۱، ص۲۴۵، أبواب نواقض الوضوء، باب۱، ح۱، ط آل البيت.

فتصبح روايات الاستصحاب مجمله ولا إطلاق لها والقدر المتيقن منها جريان الاستصحاب فى الشبهات البدويه وحينئذ لا يجرى فى الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى.

والجواب عن ذلك واضح: وهو أن المراد من اليقين فى الذيل: (ولكن تنقضه بقين آخر) هو اليقين التفصيلى لا الأعم منه ومن الإجمالى لأن اليقين الإجمالى لا يصلح لأن يكون ناقضا إذ اليقين الناقض لا بد ان يتعلق بنفس ما تعلق به اليقين السابق واليقن الإجمالى ليس كذلك لأنه متعلق بالجامع واما اليقين التفصيلى فهو متعلق بالفرد وذلك كما إذا علم إجمالا بطهاره احد إناءين بعد العلم بنجاستهما فالعلم الإجمالى تعلق بالجامع وهو طهاره أحد الإناءين والعلم التفصيلى تعلق بخصوص نجاسه الإناء الشرقى والإناء الغربى ومن الواضح أن العلم الإجمالى لا يصلح أن يكون ناقضا لأن متعلقه غير متعلق اليقين التفصيلى باعتبار ان متعلق اليقين التفصيلى الفرد بحده الفردى ومتعلق اليقين الإجمالى الجامع فكيف يكون ناقضا له.

وعلى هذا فلامحاله يكون المراد من اليقين الناقض فى ذيل الروايه هو اليقين التفصيلى. ويترتب عليه أنه لا تعارض بين إطلاق ذيل روايات الاستصحاب وإطلاق صدرها. هذا مضافا إلى أن روايات الاستصحاب على طائفتين:

الطائفه الأولى: تكون مذيله بهذا الذيل: (ولكن تنقضه بيقين آخر).

الطائفه الثانيه: لا تكون مذيله بهذا الذيل بل هى مطلقه؛ لأنه قد ورد فيها: (فليس ينبغى لک أن تنقض اليقين بالشک أبداً) (۱) ، وبإطلاقها تشمل الشبهات البدويه والشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى.

فإذا فرضنا سقوط الطائفه الأولى من جهه المعارضه عن الاعتبار وأصبحت مجمله فلا مانع من التمسک بالطائفه الثانيه.

وعلى هذا فلا يمكن المساعده على ما ذكره شيخنا الأنصارى من الإشكال الإثباتى.

ص: ۲۴۲

۱- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج۳، ص۶۶، أبواب النجاسات والاوانى والجلود، ب۳۷، ح۱، ط آل البيت.

وأما ما ذكره المحقق النائينى(قده): فقد ذكر انه لا قصور فى أدله الاستصحاب عن شمولها لأطراف العلم الإجمالى ولكن يوجد مانع من ذلك ثبوتى، فلو فرض أن المكلف توضأ فى ماء ثم شك فى انه نجس أم طاهر، فإنه يتولد من هذا الشك شكان:

احدهما: الشك فى ان أعضاء وضوئه هل تنجست أم انها باقيه على الطاهره؟ فإن كان الماء نجسا تنجست أعضاء وضوئه وإن كان طاهرا فهى باقيه على طهارتها.

الثانى: أن هذا الوضوء رافع للحدث أو لا يكون كذلك، فإن كان الماء طاهرا فالوضوء صحيح ورافع للحدث وأن كان نجسا فلا يكون صحيحا ولا رافعا للحدث. ففى مثل ذلك هل يجرى استصحاب بقاء طاهره أعضاء الوضوء واستصحاب بقاء حدث المكلف مع العلم الإجمالى ببطلان أحدهما؟

ومن أمثله ذلك: ما إذا علم تفصيلا بنجاسه كلا الإناءين: الأبيض والأسود ثم علمنا بطهاره احدهما إما باتصاله بالكر او بالمكاء الجارى او بماء المطر فهل هذا العلم الإجمالى مانع عن استصحاب بقاء نجاسه كل منهما او لا يكون مانعا؟

الصحيح: انه لا يكون مانعا فإن المانع عن جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى لزوم المخالفه القطعيه العمليه وفى المقام لا تلزم المخالفه القطعيه العمليه لا فى المثال الأول ولا فى المثال الثانى، وإنما تلزم المخالفه القطعيه الالتزاميه وهى لا تكون مانعه عن جريان الأصول المؤمنه فى أطراف العلم الإجمالى.

ولكن المحقق النائينى منع جريان كلا الاستصحابين لأن معنى ذلك هو التعبد على خلاف العلم الوجدانى لأن المكلف يعلم وجدانا بطهاره أحد الإناءين.

ولكن لا يمكن المساعده عليه؛ إذ ليس هذا التعبد على خلاف العلم الوجدانى لأن العلم الوجدانى قد تعلق بالجامع وهو طهاره احدهما واما الاستصحاب فقد تعلق بالفرد وهو بقاء نجاسه الإناء الأبيض بخصوصه وبقاء نجاسه الإناء الأسود بخصوصه فما تعلق به التعبد غير ما تعلق به العلم الوجدانى فلا يكون التعبد على خلاف العلم الوجدانى حتى يقال بعدم إمكان جريان هذا الاستصحاب.

فالنتيجه: عدم تماميه شيء من هذين الإشكالين.

ثم أن صحاب الكفايه (۱) (قده) ذكر ان عمليه الاستصحاب تدريجيه فی المسائل الفقهيه ولا يمكن ان تكون دفعيه بل تطول إلی فتره زمنيه طويله.

وعلى هذا ففی كل مسأله يقوم المجتهد بعمليه الاستنباط فی كل طرف من أطراف العلم الإجمالی الكبير وابتلی بالاستصحاب فلا مانع من جريانه لأنه غافل عن الاستصحاب فی سائر أطراف العلم الإجمالی فموضوع الاستصحاب متحقق فی هذه المسأله لا فی سائر المسائل فلا مانع من جريان الاستصحاب فيها وعدم جريانه فی سائر المسائل وهكذا إلى ان ينتهی من عمليه الاستنباط.

والجواب عن ذلک أيضا واضح: أنه نعم هو فی حال عمليه الاستنباط ربما كان غافلا عن سائر المسائل فی أطراف العلم الإجمالی الكبير إلا أنه بعد تماميه عمليه الاستنباط يعلم إن بعض هذه الاستصحابات مخالف للواقع فكيف يمكنه الافتاء بالجميع مع علمه بمخالفه بعض هذه الفتاوی للواقع وحينئذ.

فما ذكره صاحب الكفايه(قده) لا يحل المشكله أيضا.

واما القرعه: فدليلها الروايات والمفروض أنها لا تكون حجه على القول بالانسداد مضافا إلى اختصاص القرعه فی الشبهات الموضوعيه ولا تجری فی الشبهات الحكميه، وما نحن فيه هو الشبهات الحكميه.

واما فتوی الفقيه الانفتاحی فليس للمجتهد الانسدادی الرجوع إليه لأنه يرى خطأ هذه الفتوى باعتبار أنه يرى عدم الدليل على حجيه الأخبار لقصور الدليل عليها ولأجل ذلک يقول بالانسداد.

هذا تمام كلامنا فی هذه المسأله.

حكومه قاعده لا ضرر ولا حرج على الاحتياط بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حكومه قاعده لا ضرر ولا حرج على الاحتياط

وهنا قولان: قول بالحكومه فی باب الانسداد وقول بعدم الحكومه، واختار القول الثانی المحقق الخراسانی (۲) (قده) وقد أفاد فی وجه ذلک:

۱- كفايه الاصول، المحقق الخراسانی، ص۳۱۴.

۲- كفايه الاصول، المحقق الخراسانی، ص۳۸۲.

ان عنوان الضرر والحرج عنوان للفعل فمفاد لا ضرر نفی الحكم بلسان نفی الموضوع وعنوان لا حرج نفی الحكم حقيقه بنفی

الموضوع كـ(لا ربا بين الوالد والولد او لا ربا بين الزوج والزوجه) فإنه مسوق لنفى حرمه الربا ولكن بلسان نفى موضوعها وهو الفعل الربوى الذى ينطبق عليه عنوان الربا وكذلك قوله(ع): (لا سهو للإمام إذا كان المأمون حافظا) وبالعكس (لا سهو للمأموم إذا كان الإمام حفاظا) فإن كلمه لا لنفى الحكم حقيقه أى نفى السهو حقيقه ولكن بلسان نفى الموضوع وعلى هذا فإذا كان متعلق الحكم ضرريا او حرجيا فهذا الحكم منفى بلسان نفى موضوعه فإذا كان الوضوء ضرريا فوجوبه منفى بلسان نفى الموضوع وكذا لوكان الغسل ضرريا او حرجيا، فيكون المنفى حقيقه هو وجوب الوضوء ووجوب الغسل لكن بلسان نفى موضوعهما، والمراد من الموضوع ما يشمل المتعلق، وأما إذا لم يكن المتعلق ضرريا أو حرجيا فلا موضوع لتطبيق قاعده لا ضرر او لا حرج عليه.

وعلى هذا: فمتعلقات الأحكام الشرعيه فى الواقع ليست بضرريه ولا حرجيه فلا يمكن تطبيق قاعده لا ضرر ولا حرج عليها لأن انفتاح باب العلم والعلمى معناه أنه لا ضرر ولا حرج فى الاتيان بمتعلقات الأحكام الواقعيه، فلا يمكن تطبيق قاعده لا ضرر ولا حرج عليها لأن الضرر إنما نشأ من الجمع بين المحتملات باعتبار أن ضم الواجب إلى غير الواجب يوجب الضرر والحرج لأن معنى الاحتياط هو الجمع بين المحتملات فيكون الضرر نتاج الجمع بين المحتملات والاحتياط هو الجمع بين المحتملات من الواجبات وغيرها، وحيث إن الجمع بين المحتملات الذى هو الاحتياط ليس متعلقا للحكم الشرعى بل هو بحكم العقل فلا يمكن تطبيق قاعده لا ضرر او لا حرج عليه.

ص: ۲۴۵

وعليه فما هو متعلق للحكم الشرعى واقعا ليس فيه ضرر وحرج وما فيه حرج او ضرر ليس متعلقا للحكم الشرعى فمن أجل ذلك لا تكون قاعده لا ضرر ولا حرج حاكمه على قاعده الاحتياط ولا يمكن رفع الاحتياط بهذه القاعده.

ويمكن المناقشه فى ذلك: إذ الضرر ليس عنوانا للفعل وكذلك الحرج ليس عنوانا للفعل لأن عنوان الفعل هو الفعل الضررى لأنه لا يقال: الفعل ضرر ومن هنا لا يكون الضرر والحرج عنوانا للفعل وإنما العنوان للفعل هو الفعل الضررى والفعل الحرجى، فإذا لم يكن الضرر والحرج عنوانا للفعل فلا يكون مشمولا لقاعده لا ضرر لأنا قلنا: إن هذه القاعده إنما تنفى الحكم بلسان نفى الموضوع فيما إذا كان الموضوع ضررا أو حرجا أو عنوانا آخر كالربا فإنه عنوانا للفعل وكذلك السهو واما الحرج والضرر فليس عنوانا للفعل وإنما يقال: الفعل حرجى وضررى ولا يقال: عن الفعل ضرر او حرج.

وعلى هذا لا يكون المقام مشمولا لقاعده لا ضرر، هذا من جانب ومن جانب آخر.

ومن جانب آخر أنه يمكن تفسير قاعده لا ضرر بتفسيرين:

التفسير الأول: أن مفاد قاعده لا ضرر نفى الحكم المجعول من قبل الشارع والذى ينشأ من قبله الضرر، فوجوب الوضوء مثلا إذا كان ضرريا أو حرجيا فهو غير مجعول فى الشريعه المقدسه لأن هذا الفعل ينشأ من قبله الضرر، فمصب النفى هو الحكم الضررى أى الذى ينشأ منه الضرر، وعليه يكون الحكم المعنون بهذا العنوان ثانوى أى معنون بعنوان (أنه ينشأ منه الضرر) فهو منفى بهذه القاعده فقوله(ع): (لا ضرر) إشاره إلى نفى الحكم المجعول فى الشريعه المقدسه الذى ينشأ منه الضرر فهذا الحكم غير مجعول، وقد اختار هذا التفسير شيخنا الأنصارى (۱) (قده) وتبعته عليه مدرسه المحقق النائينى(قده) (۲) ومنهم السيد الاستاذ(قده) (۳) .

ص: ۲۴۶

۱- فرائد الاصول، الشيخ الانصارى، ج۲، ص ۴۶۰.
۲- اجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائينى للسيد الخوئى، ج۲، ص۵۰۷.
۳- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الواعظ، ج۲، ص۵۲۱.

التفسير الثانی: ان المنفی هو الضرر والحرج الذی جاء من قبل المولی واما الضرر الخارجی فهو موجود وغیر قابل للنفی التشریعی باعتبار أن التشریع لا یمکن ان یتعلق بالتکوین فلا بد ان یکون المنفی هو الضرر والحرج الجائی من قبل المولی.

والفرق بین التفسیرین هو أن مصب النفی فی التفسیر الأول هو الحکم ابتداءً وهو الحکم الذی ینشأ من قبله الضرر فمثل هذا الحکم غیر مجعول فی الشریعه المقدسه واما مصب النفی فی التفسیر الثانی فهو الحرج او الضرر الناشئ من قبل المولی.

وبکلمه: إنه یمکن التمییز بین التفسیرین بالقول: إن المنفی فی التفسیر الأول هو عله الضرر ومنشأه والمنفی فی التفسیر الثانی هو مسبَب الضرر ومعلوله لأن الحرج والضرر الذی جاء من قبل المولی معلول للحکم الضرری الذی جعله المولی.

حکومه قاعده نفی الضرر والحرج علی قاعده الاحتیاط بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حکومه قاعده نفی الضرر والحرج علی قاعده الاحتیاط

کان کلامنا فی مفاد قاعده لا ضرر ولا حرج والأقوال فیها ثلاثه:

القول الأول: أن مفاد حدیث لا ضرر ولا حرج نفی الحکم بلسان نفی الموضوع کقوله(ع): (لا ربا بین الوالد والولد) أو (لا سهو للإمام إذا کان المأموم حافظا وبالعکس) وما نحن فیه کذلک نفی الحکم حقیقه بلسان نفی الموضوع، وهذا القول مختص بما إذا کان متعلق الحکم بنفسه ضرریا او حرجیا فإذا کان متعلق الحکم بنفسه ضرریا او حرجیا فهو مشمول لهذا الحدیث، وأما إذا لم یکن متعلق الحکم بنفسه ضرریا أو حرجیا بل الضرر ناشئ من الجمع بین محتملات التکلیف من الجمع بین الواجب وغیر الواجب فی أطراف العلم الإجمالی فهو غیر مشمول لهذا الحدیث لأن متعلق التکلیف لیس ضرریا فإن الجمع لیس متعلقا للحکم الشرعی بل هو متعلق للحکم العقلی ومن الواضح أن حدیث لا ضرر لا یشمل نفی الحکم العقلی.

ص: ۲۴۷

ومن هنا إذا کان الجمع بین المحتملات غیر ضرریا فهو غیر مشمول لهذا الحدیث لأنه مختص بما إذا کان متعلق التکلیف بنفسه ضرریا کما إذا کان الوضوء او الغسل ضرریا او القیام فی الصلاه ضرریا فیکون وجوب الوضوء مثلا منفیا بلسان نفی موضوعه وهو الوضوء وهکذا فی الباقی.

وقد اختار هذا القول المحقق الخراسانی(قده).

القول الثانی: ان مفاد حدیث لا ضرر نفی الحکم الناشئ منه الضرر مباشره لا نفی الموضوع، فکون الفعل ضرریا فهو مسبب عن الحکم وکون الفعل حرجیا فهو مسبب ومعلول للحکم فالحکم هو الذی یوجب الضرر وسبب ومنشأ له فالمنفی إنما هو نفس الحکم مباشره لأنه یوجب الضرر والحرج فالوضوء إذا کان ضرریا فضرره ناشئ من وجوبه فالمنفی فی الحقیقه هو الوجوب الناشئ منه الضرر وکذلک الغسل والقیام فی الصلاه، وهذا القول لا یختص بما إذا کان متعلق التکلیف بنفسه ضرریا أو حرجیا

بل هو يشمل ما إذا كان الجمع بين محتملاته أيضا ضرريا وحرجيا لأن الضرر المترتب على الجمع بين المحتملات فى أطراف العلم الإجمالى ناشئ من الحكم الالزامى الواقعى المنجز بالعلم الإجمالى فالذى يوجب الجمع بين المحتملات هو تنجيز الحكم الواقعى الالزامى بالعلم الإجمالى، فالضرر المترتب على الجمع ناشئ من الحكم الالزامى المنجز بالعلم الإجمالى لأنه هو الذى يوجب تنجز المعلوم بالإجمال فى جميع أطرافه وهو يقتضى وجوب الاحتياط الذى يقتضى الجمع بين جميع أطرافه فإذا كان هذا الجمع ضرريا فهو مستند ومسبب عن الحكم الالزامى المنجز فى العلم الإجمالى فعندئذ يكون المنفى بحديث لا ضرر هو ذلك الحكم.

وعلى هذا ينتفى حكم العقل بانتفاء سببه وعلته فلا يحكم العقل عندئذ بالجمع بين المحتملات لأن منشأ حكم العقل بالجمع بين المحتملات هو تنجز الحكم الالزامى الواقعى بالعلم الإجمالى فإذا كان هذا الحكم الواقعى الالزامى المنجز بالعلم الإجمالى منفى بحديث لا ضرر ومرفوع بهذا الحديث وغير مجعول فى الشريعه المقدسه انتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه فعندئذ لا يحكم العقل بوجوب الاحتياط وبالجمع بين المحتملات،

وعلى هـذا القول فى مفاد حديث لا ضـرر ولا حرج يتم نفى الحكم الالزامى المنجز مباشـره بلا فرق بين ان يكون متعلقه بنفسـه حرجيـا أو ضـرريا او يكون الضـرر والحرج ناشـئا من الجمع بين محتملاـته التى هى أطراف العلم الإجمـالى وهو مقتضـى حكم العقل بوجوب الاحتياط.

فعلى كلا التقديرين ينفى حديث لا ضرر الحكم الالزامى المنجز سواء كان الضرر فى متعلقه بنفسه أم كان الضرر فى الجمع بين محتملاته لأن حديث لا ضرر ينفى ذلك الحكم وبانتفائه ينتفى حكم العقل بالجمع وحكم العقل بالاحتياط.

واختار هذا القول شيخنا الانصارى(قده) وتبعته مدرسه المحقق النائينى(قده) ومنهم السيد الاستاذ(قده).

القول الثالث: إن المرفوع نفس الضـرر والحرج لا ضـرر والحرج الخارجى فإنه غير قابل للرفع تشـريعا بل هو واقع فى الخارج بل المراد من نفى الحرج والضـرر الضـرر والحرج المسـبب من الحكم الشـرعى مثلا ضـرر الوضوء مسـبب عن وجوبه وضرر الغسل مسـبب عن وجوبه فحديث لا ضـرر ينفى هذا الضـرر المسبب عن الحكم الشرعى وهو الوجوب، وهذا القول أيضا لا يختص بما إذا كـان متعلق التكليف بنفسه ضـرريا او حرجيـا بل يعم ما إذا كان الضـررى والحرجى هو الجمع بين محتملات العلم الإجمالى بحكم العقـل فـإن حكم العقـل بوجـوب الجمـع بين المحتملاـت والاحتيـاط مسـبب عن تنجيز الحكم التكليفى الاـلزامى بـالعلم الإجمالى لأن العلم الإجمالى حيث إنه منجز للمعلوم بالإجمالى الـذى هو حكم إلزامى واقعى وتنجيزه يوجب الاحتياط ووجوب الجمع بين أطرافه فـإذا كـان فى هـذا الجمع ضـرر فهو مسـبب عن الحكم الشـرعى المنجز بـالعلم الإجمـالى وحينئـذ يكون مفاد حديث لا ضرر هو نفى الضرر المسبب عن الحكم الشرعى.

والفرق بين القـول الثـانى والقـول الثـالث أن على الثـالث يكون مفـاد حـديث لاـ ضـرر هو نفى السـبب ونفى العله مباشـره ونفى المسبب (الضرر) بالتبع وأما على القول الثانى يكون مفاد حديث لا ضرر نفى المسبب والمعلول مباشره ونفى العله بالتبع.

ص: ۲۴۹

واما القول الأول فهو نفی الحکم بنفی موضوعه مباشره.

ثم إن السید الاستاذ قد اشکل (۱) علی ما ذکره المحقق صاحب الکفایه بأمرین:

الأمر الأول: إن المأخوذ فی لسان حدیث لا ضرر نفی الضرر وفی لسان حدیث لا حرج نفی الحرج لا نفی الفعل الضرری ولا نفی الفعل الحرجی، ومن الواضح أن الضرر لیس عنوانا للفعل ولا ینطبق علی الفعل انطباق العنوان علی المعنون فالفعل لیس ضررا بل الفعل ضرری والفعل لیس حرجا بل الفعل حرجی فالمأخوذ فی لسان حدیث لا ضرر ولا حرج لیس الفعل الضرری والفعل الحرجی بل المأخوذ عنوان الحرج وعنون الضرر وهو لیس عنوانا للفعل.

وعلی هذا فظاهر الحدیث علی ما فسره به صاحب الکفایه(قده) نفی حرمه الضرر ونفی حرمه الحرج باعتبار ان مفاد لا ضرر نفی الحکم بلسان نفی الموضوع لأن الحرج والضرر موضوع للحرمه کقوله: (لا ربا بین الوالد والولد) فحقیقه الربا هو الزیاده فیکون عنوانا للزیاده فیکون المراد من لا ـ ربا بین الوالد والولد هو نفی حرمه الزیاده بنفی موضوعها وهو الربا الذی هو عنوان للزیاده وینطبق علیها وکذلک السهو فالسهو عنوان للشک وینطبق علیه حقیقه فیکون مفاد (لا ـ سهو) نفی حکم السهو حقیقه بنفی موضوعه وهو السهو.

وعلی هذا فمفاد لا ضرر نفی حکم الضرر وحکم الضرر هو الحرمه فإن الإضرار بالنفس أو الإضرار بالغیر محرم فالمنفی هو الحرمه لا الحکم الواقعی المنجز بالعلم الإجمالی أو بالعلم التفصیلی.

وهذا الإشکال وارد علی صاحب الکفایه(قده) لأن الضرر لیس موضوعا للحکم الضرری بل هو موضوع للحرمه لأن موضوع الحکم الضرری الفعل الضرری وموضوع الحکم الحرجی الفعل الحرجی.

۱- مصباح الاصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الواعظ، ج۲، ص۵۲۷.

فإذاً ما ذكره صاحب الكفايه من التفسير غير صحيح.

الأمر الثانى: أن الاحتياط هو العمل بأطراف العلم الإجمالى الكبير ومن الواضح ان العمل بالاحتياط تدريجى ولا يمكن ان يكون دفعيا فإن امتثال التكليف الإجمالى بالإتيان بالمحتملات وبطبيعه الحال يكون هذا الاتيان تدريجيا، ولكن الاتيان بالمحتملات فى أول الأمر لم يكن ضرريا ولا حرجيا لأن المجتهد يتمكن من الاحتياط فى جميع المحتملات ابتداءً ولكن إذا استمر على هذا الاحتياط فبطبيعه الحال يصل إلى حد لو تجاوزه لكن الاحتياط حرجيا أو ضرريا، وعندئذ يعلم المكلف أن متعلق التكليف إما فى الأطراف التى أتى بها او يكون متعلق الحكم الشرعى فى الأطراف الباقيه، فإن كان متعلق التكليف فى الأطراف التى أتى بها فقد امتثل له وسقط بالامتثال واما إذا كان متعلق التكليف الواقعى باقيا فى الأطراف الباقيه فقد سقط من جهه الحرج والضرر.

وعلى هذا يكون ما ذكره صاحب الكفايه(قده) من اختصاص مفاد حديث لا ضرر بنفى الحكم بلسان نفى الموضوع إذا كان متعلق التكليف بنفسه حرجيا أو ضرريا ليس على ما ينبغى بل يشمل موارد الاحتياط أيضا بنفس هذا البيان.

وهذا البيان منه(قده) ايضا متين جدا.

فيرد كل من هذين الإشكالين على صاحب الكفايه(قده).

حاكميه حديث لا ضرر ولا حرج على قاعده الاحتياط. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حاكميه حديث لا ضرر ولا حرج على قاعده الاحتياط.

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره صاحب الكفايه(قده) من أن مفاد حديث لا ضرر نفى الحكم حقيقه بلسان نفى الموضوع ونفى المتعلق لا يمكن المساعده عليه لما تقدم من الإشكالين اللذين أوردهما السيد الاستاذ(قده) على ذلك وما ذكره السيد الاستاذ متين جدا.

ولكن مع ذلك توجد مجموعه من المحاولات يمكن من خلالها تصحيح ما ذكره صاحب الكفايه(قده) فى مفاد حديث لا ضرر ولا حرج:

ص: ٢٥١

المحاوله الأولى: قد يدعى شمول لا ضرر ولا حرج للاحتياط الثابت وجوبه بحكم العقل على أساس أن وجوب الاحتياط تابع لتنجز الأحكام اللزوميه الواقعيه فى الواقع بالعلم الإجمالى وتنجز تلك الأحكام يوجب الاحتياط فوجوب الاحتياط تابع لها ولا مانع من التمسك بقاعده لا ضرر ولا حرج لنفى وجوب الاحتياط بنفى منشأه تبعا لأن منشأ وجوب الاحتياط هو الأحكام الشرعيه اللزوميه المنجزه بالعلم الإجمالى ولا مبرر لتخصيص قاعده لا ضرر بالأحكام الشرعيه فقط.

والجواب عن ذلك: أن قاعده لا ضرر ولا حرج ظاهره فى نفى الحكم بلسان نفى الموضوع إذا كان الموضوع ضرريا وظاهر

حدیث لا ضرر ولا حرج هو ان یکون متعلق الحکم الشرعی بنفسه ضرریا أو حرجیا والمفروض فی المقام ان الحکم الشرعی لیس ضرریا ولا حرجیا فإن متعلقه لیس ضرریا ولا حرجیا والضرر إنما نشأ من الجمع بینه وبین سائر المحتملات فی أطراف العلم الإجمالی والحاکم بهذا الجمع هو العقل من جهه تنجز الحکم التکلیفی وهو المعلوم بالإجمال المردد بین هذه الأطراف فهذا الجمع یکون ضرریا والمفروض أن هذا الجمع لیس هو متعلقا للحکم الشرعی بل هو متعلق لحکم العقل ومن الواضح ان حدیث لا ضرر لا یدل علی نفی الحکم العقلی بنفی موضوعه لا ثبوتا ولا إثباتا.

نعم لا مانع ثبوتا من دلاله حدیث لا ضرر علی نفی حکم العقل بوجوب الاحتیاط بنفی منشأه وهو الحکم الشرعی المنجز ولکن فی مقام الإثبات لا یدل حدیث لا ضرر علی ذلک، بل هو ظاهر فی نفی الحکم الشرعی بنفی موضوعه کما فی سائر الأدله مثل لا ربا بین الوالد والولد ولا رهبانیه فی الإسلام وما شاکل ذلک.

والحاصل: ان الحدیث وإن أمکن ثوبتا نفی وجوب الاحتیاط فیه بنفی منشأه وهو الحکم الشرعی المنجز فی العلم الإجمالی إلا أنه فی مقام الإثبات قاصر عن الدلاله علی ذلک.

وعلى هذا لا يتم ما ذكر فى هذه المحاوله.

المحاوله الثانيه: ان متعلق التكليف بنفسه ليس ضرريا ولا حرجيا إلا أن ذات المتعلق ذو حصتين: حصه منها مقترنه بالاحتياط أى بالجمع بين المحتملات فى أطراف العلم الإجمالى، وحصه اخرى منها لم تكن مقترنه مع الاحتياط.

اما الحصه الأولى: فالضرر إنما هو فى الجمع بينها وبين سائر المحتملات فى أطراف العلم الإجمالى لا فى نفس الحصه إذ الحصه بنفسها ليست حرجيه ولا ضرريه باعتبار ان الحرج والضرر إنما هو فى الجمع بينها وبين سائر المحتملات فى أطراف العلم الإجمالى والمفروض أن الجمع بينها وبين سائر الأطراف ليس متعلقا للحكم الشرعى لأن الحاكم به العقل فلا يمكن التمسك بحديث لا ضرر أو لا حرج لنفى الحكم العقلى باعتبار انه حديث شرعى مختص بنفى الأحكام الشرعيه إذا كانت ضرريه أو حرجيه ولا تعم الأحكام العقليه.

واما الجامع بين هذه الحصه المقترنه بالجمع بين المحتملات فى أطراف العلم الإجمالى والحصه الأخرى غير مقترنه بالاحتياط هذا الجامع ليس ضرريا ولا حرجيا لأن الجمع بين الحصه الضرريه والحصه غير الضرريه غير ضررى كالجمع بين المقدور وبين غير المقدور فإنه مقدور لأن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، وفى المقام الجامع بين الحصه الحرجيه أو الضرريه وهى الحصه غير المقترنه بالاحتياط والحصه الحرجيه أو الضرريه وهى الحصه المقترنه بالاحتياط الجامع بين هاتين الحصتين غير حرجى أو غير ضررى حتى يكون مرفوعا بحديث لا حرج ولا ضرر إلا أن الحصه غير المقترنه بالاحتياط التى هى متعلق التكليف الشرعى فى الواقع من ناحيه جهل المكلف بها وترددها بين أطراف العلم الإجمالى فلا يعلم تمثلها فى هذا المحتمل او فى ذاك لا تكون مقدوره للمكلف فعندئذ يكون الجمع بينها وبين الحصه المقترنه بالاحتياط حرجى وضررى فإنه جمع بين الفعلين الضررين أو الحرجيين والجمع الذى يكون كذلك ضررى او حرجى.

ونظير ذلك ما إذا علم المكلف أنه مكلف بالصلاه ولكن لا يدرى انه مكلف بالصلاه فى مسجد الكوفه او بالصلاه فى الحرم وكانت الصلاه فى مسجد الكوفه حرجيه او ضرريه والصلاه فى الحرم غير مقدوره فبطبيعه الحال يكون الجمع بين الحصتين من الصلاه ضررى أو حرجى، ولكن هذا الجمع مرفوع بحديث لا ضرر ولا حرج.

والجواب عن ذلك واضح: فإن الحصه غير المقترنه وإن كانت غير مقدوره من جهه جهل المكلف بها إلا أن ذلك لا يوجب كون متعلق التكليف الواقعى حرجيا او ضرريا إذ لا شبهه فى ان متعلق التكليف الواقعى ليس بضررى ولا حرجى فى حال انفتاح باب العلم والعلمى.

وبعباره أخرى: إن متعلقات التكاليف الواقعيه بنفسها ليست بحرجيه ولا ضرريه سواء كان المكلف قادرا عليها أم لم يكن قادرا عليها؛ لأن الضرر والحرج إنما نشأ من الجمع بينها وبين المحتملات فى أطراف العلم الإجمالى والجمع ليس متعلقا للحكم الشرعى لأن الحاكم به العقل والمفروض أن حكم العقل ليس مشمول لحديث لا ضرر، ولا يقاس ذلك بمثال الصلاه فإن الأمر إذا دار بين الصلاه فى مسجد الكوفه والصلاه فى الحرم وفرض أن الصلاه فى الحرم غير مقدوره وحينئذ يتعين الاتيان بالصلاه فى مسجد الكوفه حال كون المكلف يعلم بوجوب أحداهما فإذا فرض أن الصلاه فى مسجد الكوفه ضرريه او حرجيه فوجوبها مرفوع بحديث لا ضرر وبحديث لا حرج.

وفى المقام ليس الأمر كذلك لأن كلتا الحصتين فى المقام حرجيه أو ضرريه اما ضرريه الحصه المقترنه بالاحتياط أى بالجمع بين أطراف العلم الإجمالى فواضحه واما الحصه غير المقترنه بالاحتياط فضرريتها وحرجيتها من جهه عدم قدره المكلف عليها حال كونها مجهوله وعدم العلم بتمثلها فى محتمل بعينه.

ص: ۲۵۴

وعلى هذا فما هو حرجي وضرري ليس هو متعلقا للتكليف وما هو متعلق التكليف الشرعي في الواقع ليس بحرجي وضرري فمن أجل ذلك لا تتم هذه المحاوله.

حكومه حديث لا ضرر ولا حرج على قاعده الاحتياط بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حكومه حديث لا ضرر ولا حرج على قاعده الاحتياط

المحاوله الثالثه: - لتصحيح ما ذكره المحقق الخراساني – أنه لا مانع من جعل الاحتياط الوجوبي في المقام بملاك اهتمام المولى بالحفاظ على الأحكام الواقعيه الالزاميه بما لها من المبادئ والملاكات اللزوميه حتى في موارد الاشتباه والالتباس المقرونه بالعلم الإجمالي فإن هذا الاهتمام من المولى يصلح لأن يكون ملاكا لجعل وجوب الاحتياط شرعا كما هو ملاك لحكم العقل بوجوب الاحتياط باعتبار أن حكم العقل بوجوب الاحتياط مبني على اهتمام المولى بالحفاظ على الأحكام الواقعيه اللزوميه بما لها من الملاكات والمبادئ حتى في موارد الاشتباه والالتباس فهذا الاهتمام ملاك لحكم العقل بوجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي كما أنه يصلح ان يكون ملاكا لوجوب الاحتياط بجعل هذا الوجوب من قبل الشارع فإذا كان هذا الاحتياط ضرريا أو حرجيا فلا مانع من تطبيق قاعده لا ضرر ولا حرج عليه ورفع وجوب الاحتياط ولكن لا يمكن رفع وجوب الاحتياط إلا برفع ملاكه وهو اهتمام المولى بالحفاظ على الأحكام الواقعيه حتى في موارد الاشتباه والالتباس المقرونه بالعلم الإجمالي فإن ارتفاع وجوب الاحتياط شرعا وانتفائه بقاعده لا ضرر ولا حرج إنما هو بنفي ملاكه لما ذكرناه غير مره من ان حقيقه الحكم وروحه سواء كان حكما واقعيا ام كان حكما ظاهريا ملاكه واما الحكم بما هو اعتبار فلا قيمه له ولا أثر له، ورفع الحكم الظاهري وهو وجوب الاحتياط شرعا إنما يكون برفع ملاكه وهو اهتمام المولى في الحفاظ عل الأحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ حتى في موارد الاشتباه والالتباس المقرونه بالعلم الإجمالي هذا مضافا إلى أن الأحكام الظاهريه ليست أحكاما مولويه نفسيه بل هي أحكام طريقيه ولا شأن لها غير تنجيز الواقع عند الإصابه والتعذير عند الخطأ ولهذا لا ملاك في متعلق الأحكام الظاهريه ولا مثوبه على موافقتها ولا عقوبه على مخالفتها ومن هنا لا تكون الأحكام الظاهريه أحكاما مولويه شرعيه فمن هذه الناحيه لا يمكن رفعها الا بارتفاع ملاكها فإذا ارتفع ملاك الحكم الظاهري كان لازم ارتفاعه الترخيص من قبل الشارع في ارتكاب أطراف العلم الإجمالي وحينئذ ينتفي حكم العقل بوجوب الاحتياط بانتفاء موضوعه لأن موضوع حكم العقل هو هذا الاهتمام من المولى ومعنى انتفاء اهتمام المولى هو الترخيص في ارتكاب أطراف العلم الإجمالي فيكون العلم الإجمالي كلا علم من هذه الناحيه بارتفاع موضوعه.

ص: ۲۵۵

وعلى هذا فلا مانع مما ذكره المحقق الخراساني(قده) من ان مفاد قاعده لا ضرر ولا حرج نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

والجواب عن ذلك: أنه لا يمكن جعل إيجاب الاحتياط في المقام لا ثبوتا ولا إثباتا.

أما ثبوتا: فإن استقلال العقل بوجوب الاحتياط في المقام من جهه اهتمام المولى بالحفاظ على الأحكام الواقعيه بما لها من

المبـادئ والملاكـات اللزوميه حتى فى موارد الاشـتباه والالتبـاس مـانع عن جعل وجوب الاحتياط من قبل الشارع لأنه لغو، وهـذا نظير أمر الشارع بالإطاعه فإنه لا يحمل على المولويه فرارا من اللغويه بعـد اسـتقلال العقل بوجوب إطاعه المولى وقبـح معصـيته، وعلى هـذا لا يمكن ان يكون وجوب الطاعه وجوبا مولويا شـرعيا ولا يمكن ان تكون حرمه المعصـيه حرمه مولوليه شـرعيه. هذا على المشهور بين الأصحاب.

ولكن ذكرنا فى محله أنه لا مانع ثبوتا من أن يكون الأمر بالإطاعه أمرا مولويا ولا مانع ثبوتا من أن يكون النهى عن المعصيه نهيا مولويـا ولا تلزم اللغويه طالما أمكن حمل حكم الشارع فى المقام على التأكيـد لحكم العقل وجـدانا بمعنى أنه اجتمع على طاعه المولى محركـان: همـا حكم العقل فإنه محرك للعبـد نحو الطاعه ويـدعوه إليها وحكم الشارع فإنه أيضا يكون محركا للمكلف نحو طـاعه المولى ويـدعوه إليهـا، فـإذا اجتمع كلاـ المحركين كـانت دعوتهما إلى الطاعه أقوى من دعوه كلا منهما منفردا فمن أجـل ذلـك لا تكون مولويه أمر المولى بالطاعه لغويه بل هى تأكيـد لـداعويه حكم العقل ومحركيته وكـذلك لا تكون مولويه نهى المولى عن المعصيه لغويه لأنها مؤكده لحكم العقل بقبح المعصيه.

فـالنتيجه: انه لاـ مانع من جعل الشارع وجوب الاحتياط فى المقام فإنه لا يكون لغوا بل هو مؤكـد لحكم العقل بوجوب الاحتياط بملاـك اهتمـام المولى بالحفـاظ على الأحكـام الواقعيه حتى فى موارد الاشـتباه والالتبـاس، وكـذلك الشـارع فـإنه أوجب هـذا الاحتياط بنفس هذا الملاك وحكم الشارع هذا مؤكد لحكم العقل فلا يكون لغوا.

ص: ۲۵۶

وعليه لا مانع من كون وجوب الاحتياط فی المقام وجوبا شرعيا.

هذا بحسب مقام الثبوت.

واما فی مقام الإثبات: فإنه لا دليل علی جعل وجوب الاحتياط شرعا كما أنه لا دليل علی كون الأمر بالإطاعه أمرا مولويا والنهی عن المعصيه نهيا مولويا، بل أن جميع أوامر الإطاعه وجميع النواهی عن المعصيه مفادها الإرشاد إلی حكم العقل، وحقيقه الإرشاد هو الإخبار وكأن المولی أخبر عن حكم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصيه فلا يكون هنا أمر مولوی بالإطاعه ولا نهی مولوی عن المعصيه كما انه ليس هنا أی دليل علی وجوب الاحتياط شرعا، وعلی هذا يكون القصور فی مقام الإثبات لا فی مقام الثبوت.

هذا أولاً.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن وجوب الاحتياط مجعول من قبل الشارع ولا مانع من جعله شرعا، ولكن ملاك وجوب الاحتياط شرعا هو اهتمام المولی بالحفاظ علی الأحكام الواقعيه بما لها من المبادئ والملاكات اللزوميه حتی فی موارد الاشتباه والالتباس أی فی موارد الشبهات الحكميه المقرونه بالعلم الإجمالی، واما ملاك حكم العقل بوجوب الاحتياط فهو تنجيز العلم الإجمالی لا أنه اهتمام المولی بالحفاظ علی الأحكام الواقعيه.

وعلی هذا: فإذا كان وجوب الاحتياط شرعا ضرريا او حرجيا فهو مرفوع بحديث لا ضرر ولا حرج وذلك برفع ملاكه وهو اهتمام المولی بالحفاظ علی الأحكام الواقعيه، واما ملاك حكم العقل بوجوب الاحتياط فهو باق علی حاله فلا يكون مرفوعا.

وعلی هذا لا تنافی بين وجوب الاحتياط شرعا وبين وجوب الاحتياط عقلا لأن وجوب الاحتياط شرعا ناشئ من ملاك مخالف لملاك وجوب الاحتياط عقلا.

هذا كله علی مسلك المحقق الخراسانی(قده).

حكومه حديث لا ضرر ولا حرج علی قاعده الاحتياط بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حكومه حديث لا ضرر ولا حرج علی قاعده الاحتياط

ص: ۲۵۷

قلنا إنه لا- مانع ثبوتا من جعل وجوب الاحتياط الشرعی فی أطراف العلم الإجمالی مع وجود حكم العقل بلزوم الاحتياط لأن حكم الشارع بوجوب الاحتياط يحمل علی أنه تأكيد لحكم العقل بذلك وعلی هذا لا يكون الوجوب الشرعی للاحتياط لغويا، كما ان ملاك هذا الحكم هو اهتمام المولی بالحفاظ علی الأحكام الواقعيه الالزاميه حتی فی موارد الاشتباه والالتباس المقرونه بالعلم الإجمالی، نعم لا دليل علی وجوب الاحتياط شرعا فی أطراف العلم الإجمالی فی مقام الإثبات فمن أجل ذلك لا يمكن

الالتزام به.

وثانيا: مع الإغماض عن ذلك وتسليم وجوب الاحتياط شرعا فى أطراف العلم الإجمالى فمع كونه ضرريا أو حرجيا فقد يقال إن المرفوع بحديث لا ـ ضرر ولا ـ حرج هو وجوب الاحتياط الشرعى فقط لا ـ ملاكه وهو اهتمام المولى بالحفاظ عليها حتى فى أطراف العلم الإجمالى وموارد الاشتباه والالتباس باعتبار أن هذا الرفع رفع امتنانى وهذا الرفع إنما يكون امتنانى فيما إذا كان ملاكه باقيا وإلا فانتفاء الحكم بانتفاء ملاكه قهرى.

فإذاً تطبيق قاعده لا ضرر او لا حرج على وجوب الاحتياط الشرعى إذا كان ضرريا أو حرجيا إنما هو للامتنان ومعنى كونه امتنانا هو بقاء ملاكه وهو اهتمام المولى بالحفاظ عليها حتى فى موارد العلم الإجمالى وموارد الاشتباه والالتباس فملاك حكم العقل بوجوب الاحتياط باق وهو اهتمام المولى بالحفاظ على الأحكام الالزاميه فى موارد الاشتباه والالتباس، وعلى هذا يكون المرفوع هو وجوب الاحتياط الشرعى واما وجوب الاحتياط عقلا فهو باق.

ولكن لا ـ معنى لهذا القول لما ذكرناه غير مره من أن حقيقه الحكم وروحه ملاكه سواء كان حكما واقعيا او كان حكما ظاهريا واما الحكم بما هو اعتبار فلا أثر ولا قيمه له فإن تمام القيمه للحكم ملاكه فلا يمكن ان يكون المرفوع وجوب الاحتياط الشرعى مع كون ملاكه باقيا لأن معناه أن الاحتياط الشرعى لم يرتفع والمرفوع هو نفس الاعتبار بما هو اعتبار وهو لا قيمه له كما قلنا واما ذو الأثر وهو الملاك فهو غير مرفوع.

ص: ۲۵۸

هـذا مضافـا إلى أن الحكم الظـاهرى ليس حكما مولويا نفسـيا بل هو حكم طريقى والغرض من جعل الحكم الظاهرى هو تنجيز الحكم الواقعى عند الإصابه والتعذير عند الخطأ فلا شان له إلا هذا.

وعلى هــذا يكـون جعــل وجـوب الاحتيـاط فى أطراف العلـم الإجمـالى إنمـا هـو لتنجيزه الأحكـام الموجـوده فى أطراف العلم الإجمالى أو لكونه مؤكدا لتنجيزها.

وعلى هـذا يكون الغرض من جعـل وجوب الاحتيـاط فى موارد الاشـتباه والالتبـاس المقرونه بـالعلم الإجمالى هو تنجيز الأحكام الواقعيه الالـزاميه بمـا لهـا من المبـادئ والملاكـات فلو كان وجوب الاحتياط مرفوعا دون ملاكه وملاكه تنجيز الواقع للزم ارتفاع المؤثر مع بقـاء الأـثر والتفكيـك بين المؤثر والأـثر وهو لاـ يمكن باعتبـار أن المؤثر هو وجوب الاحتيـاط وأثره التنجيز فإذا كان وجوب الاحتياط مرفوعا بحـديث لا ضـرر ولا حرج ولكن أثره وهو تنجيز الأحكام الالزاميه الواقعيه باق فهذا معناه التفكيك بين الأثر والمؤثر والمعلول عن العله وهو مسـتحيل؛ لأن الأثر يـدور مـدار المؤثر حـدوثا وبقاء فلا يتصور الانفكاك بينهما بأن تكون العله مرفوعه والمعلول موجودا.

ومن هنا إذا قلنا بارتفاع تنجيز الأحكام الواقعيه الذى هو أثر لوجوب الاحتياط فبطبيعه الحال يرتفع وجوب الاحتياط العقلى أيضـا لأن منشأه تنجيز الأحكام الواقعيه الالزاميه فى موارد الاشـتباه والالتباس أى فى اطراف العلم الإجمالى فالعقل إنما يحكم بوجوب الاحتيـاط من جهه تنجيز الواقع ومع ارتفاع التنجيز لا محاله يرتفع حكم العقل بوجوب الاحتياط أيضا وهـذا مما لا يمكن الالتزام به.

وعلى هذا لا يكون لما ذكر معنى.

وثالثـاً: أن ملاـك حكم العقـل بوجـوب الاحتيـاط هو العلم الإجمـالى وامـا ملاـك وجـوب الاحتيـاط شـرعا فهو اهتمـام المولى بالحفاظ على الأحكام الواقعيه الالزاميه حتى فى موارد الاشتباه والالتباس المقرونه بالعلم الإجمالى، وعلى هذا يكون ملاك احد الاحتيـاطين غير ملاـك الآخر، ويترتب على هـذا أنه إذا كان وجوب الاحتياط الشـرعى ضـرريا أو حرجيا فهو مرفوع بحـديث لا ضرر او لا حرج بارتفاع ملاكه وهو اهتمام المولى بالحفاظ على الأحكام الواقعيه الالزاميه حتى فى موارد الاشـتباه والالتباس واما ملاك حكم العقل بوجوب الاحتياط فهو باق من جهه بقاء ملاكه وهو العلم الإجمالى.

ص: ۲۵۹

وهـذه الدعوى أيضا لا أثر لها ولا معنى لها؛ فإن وجوب الاحتياط إنما هو بملاك تنجيز الأحكام الواقعيه فى موارد الاشـتباه فإنه منجز لتلـك الأحكـام الواقعيه فى موارد الاشـتباه والالتبـاس المقرونه بـالعلم الإجمـالى فإذا ارتفع وجوب الاحتياط شـرعا فبطبيعه الحـال يرتفع تنجيز هـذه الأحكـام فى موارد الاشـتباه والالتبـاس أيضـا ومع ارتفـاع التنجيز لا يكون هناك اهتمام من المولى فإن اهتمـام المولى بالحفـاظ عليهـا إنمـا هو من جهه انهـا منجزه بمـا لهـا من الملاكـات والمبـادئ وامـا إذا ارتفع تنجيزها فلا اهتمام للمولى بهـا، وعلى هـذا فكيف يبقى حكم العقـل بوجوب الاحتيـاط بعـد ارتفـاع تنجيزهـا، باعتبار أن منجزيه هـذه الأحكام هى السـبب والعله لحكم العقل بوجوب الاحتياط لا نفس العلم الإجمالى بلا تنجيز لأنه بدون كونه منجزا لا أثر له، ومع ارتفاع تنجيز هذه الأحكام فى أطراف العلم الإجمالى يرتفع حكم العقل أيضا بارتفاع منشأه وسببه.

إلى هنا قد تبين أن ما ذكر من محاولات لتصحيح ما بنى عليه صاحب الكفايه(قده) من تفسير حديث لا ضرر ولا حرج لا يمكن المساعده عليه.

واما ما ذكره شـيخنا الأنصارى(قده) من أن المرفوع هو منشأ وجوب الاحتياط العقلى باعتبار أن منشأ وجوب الاحتياط العقلى هو تنجز الأحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ فى أطراف العلم الإجمالى أى فى موارد الاشـتباه والالتباس المقرونه بالعلم الإجمالى فالمرفوع هو هذه الأحكام المنجزه لأن سبب وجوب الاحتياط العقلى هو تنجز هذه الأحكام فى أطراف العلم الإجمالى فهو وإن كان بحاجه إلى تقدير أن معنى لا ضـرر هو أنه لا حكم ضـررى او حرجى ولكن بما ان اسناد نفى الضرر إلى الشارع لا يمكن لوجود الضرر والحرج فى الخارج فلا يكون قابلا للنفى فلا محاله يكون المنفى مقدر هو الحكم الشرعى.

وهذا هو المتفاهم العرفى بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه.

واما القول الثالث: من ان المنفى نفس الضـرر والحرج المسبب من الأحكام الشرعيه أى المنفى هو المعلول وبنفى المعلول تنتفى العله أيضا فهـذا وإن كان صـحيحا إلا أنه ليس بعرفى باعتبار أن العرف لا يفهم من ذلك هـذا المعنى والـذى هو عرفى هو نفى المسبب بنفى السبب لا العكس.

فالنتيجه: أن الصحيح هو ما ذهب إليه شيخنا الأنصارى(قده).

هذا تمام كلامنا فى الانسداد

الأصول العمليه – البراءه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليه – البراءه

يقع الكلام هنا فى مراحل:

المرحله الأولى: إن معظم الأحكـام الفقهيه أحكـام نظريه وإثباتهـا والوصول إليها بحاجه إلى عمليه الاسـتنباط ولا يمكن إثباتها والوصول إليها بدون هذه العمليه.

المرحله الثانيه: فى خصائص الأصول العمليه وامتيازها عن الأمارات.

المرحله الثالثه: فى أقسام الأصول العمليه وانواعها.

أمـا الكلام فى المرحله الأولى: فلأن معظم الأحكام الفقهيه الشـرعيه من بـدايه الفقه إلى نهايته أحكام نظريه وإثباتها والوصول إليهـا بحـاجه إلى عمليه الاسـتنباط ولا يمكن الوصول إليها وإثباتها بـدون هـذه العمليه وهى عمليه معقـده وصـعبه وبحاجه إلى دراسه طويله.

واما الأحكام الواصـله إلينا بالضروره أو بالقطع الوجدانى: – كوجوب الصلاه ووجوب الصوم ووجوب الحج وحرمه شرب الخمر ومـا شاكـل ذلـك – فهى أحكـام قليله ولا تكفى لحـل مشاكـل الإنسـان فى حيـاته اليوميه لا المشاكل الاجتماعيه ولا المشاكل الفرديه ولا العلائق الخارجيه ولا الماديه والمعنويه باعتبار ان نسـبتها إلى جميع الأحكام لا تتجاوز بنسبه تقريبيه عن خمسه او سته بالمائه، وهذه الأحكام وما شاكلها أحكام ضـروريه أى أنها قد وصلت إلى المكلف بالضروره ولا يحتاج وصولها إلى أى مقدمه ولا فرق فيها بين المجتهد والعامى فلا يرجع فيها العامى إلى المجتهد فإنه لا موضوع للتقليد فيها.

واما الأحكام الفقهيه النظريه فإثباتها والوصول إليها بحاجه إلى مقدمتين:

المقدمه الأولى: تكوين القواعد العامه المشتركه والنظريات العامه فى الحدود المسموح بها شرعا وهى حدود الكتاب والسنه وفق شروطها فى علم الأصول لأنه هو الموضوع للبحث عن تكوين القواعد العامه المشتركه والنظريات فى حدود الكتاب والسنه وفق شروط للتفكير الفقهى التطبيقى.

المقدمه الثانيه: تطبيق هذه القواعد العامه المشتركه فى الحدود المسموح بها شرعا وبشروطها على عناصرها الخاصه ومسائلها الخاصه فى الفقه، لأنه هو الموضوع لتطبيق هذه القواعد العامه والمشتركه على عناصرها الخاصه لتكون النتيجه مسأله فقهيه كوجب شىء وحرمه شىء آخر او جزئيه شىء لشىء أو شرطيه شىء آخر وهكذا.

ومن هنا يكون علم الفقه علم تطبيقى وعلم الأصول علم نظرى والنسبه بينهما هى النسبه بين العلم التطبيقى وبين العلم النظرى باعتبار أن علم الفقه يتولد من علم الأصول وليس هو علما مستقلا ولولا الأصول لم يكن هناك فقه فى البين لأن المسائل الفقهيه عباره عن نتائج تطبيق القواعد العامه الأصوليه على عناصرها الخاصه ونتيجه هذا التطبيق هى الأحكام الفقهيه ومن الواضح ان النتيجه داخله فى الكبرى والصغرى وليست اجنبيه عنهما، ولهذا يكون ارتباط علم الفقه بالأصول ارتباطا وثيقا وذاتيا ولا يمكن الانفكاك بينهما، وكلما اتسع الفقه بظهور مسائل مستحدثه اتسعت البحوث الفقهيه واتسع تبعا لذلك تطبيق القواعد الأصوليه على المسائل الفقهيه ومن هنا قلنا: إنه كلما كان الباحث الأصولى أدق واعمق فى تكوين القواعد العامه المشتركه والنظريات العامه فى حدود الكتاب والسنه وفق شروطها كان أدق وأعمق فى تطبيقها على عناصرها الخاصه فى الفقه ولا يمكن ان تكون المسائل الأصوليه بدرجه أعمق ولا يكون مستوى الفقه كذلك للارتباط الذاتى بينهما باعتبار خروج الفقه من بطن الأصول وليس هو علما مستقلا عنه.

ص: ٢٦٢

ویمکن علی هذا القول بوجود علم الأصول ـــــ لا بشکل علم مستقل کما هو الحال علیه الیوم ـــــ حتی فی زمن الأئمه(ع) ومما یؤید هذا هو ظاهر کثیر من الروایات التی یکون السؤال فیها عن وثاقه شخص ما وهذا یعنی فراغ السائل عن حجیه خبر الواحد بشروط معینه ویرتب علیه جواز أخذ أحکام الدین منه، وقد علم ان الحجیه مسأله أصولیه ولیست مسأله فقهیه.

وعلی هذا: لا یعقل تحقق الفقه النظری بدون علم الأصول، ومن هنا کان الاجتهاد عملیه ضروریه تبعا لضروریه الدین وکذلک التقلید أمر ضروری للعامی تبعا لضروریه الدین فإنه لا یتمکن من إثبات الأحکام الشرعیه الفقهیه فلا بد له من الرجوع الی المجتهد کما ان فی کل عصر یجب الوصول إلی عملیه الاجتهاد والاستنباط لجماعه ولا یجوز ترک هذه العملیه لأن مآل ترکها إلی ترک الأحکام الشرعیه، ومن هنا تکون کلتا العملیتین ضروریتین.

ثم إن عملیه الاستنباط تکون فی مرحلتین طولیتین:

المرحله الأولی: متمثله فی تطبیق القواعد العامه المشترکه علی عناصرها الخاصه کدلیل علی تشخیص الحکم الشرعی وجعله فی الشریعه المقدسه.

المرحله الثانیه: تطبیق القواعد العامه المشترکه علی عناصرها الخاصه کدلیل علی تشخیص الوظائف العملیه وتعیینها تجاه الحکم الشرعی تنجیزا او تعذیرا.

وتسمی القواعد فی المرحله الأولی بالأدله الاجتهادیه المتمثله فی الأمارات کحجیه أخبار الثقه وحجیه ظواهر الالفاظ کظواهر الکتاب والسنه وغیرهما، وتسمی القواعد فی المرحله الثانیه بالأصول العملیه المتمثله فی الاستصحاب وأصاله البراءه وأصاله الطهاره.

وطالما یکون المجتهد متمکنا فی کل مسأله من إقامه الدلیل الاجتهادی علیها فلا تصل به النوبه إلی الأصول العملیه، ومع عدم تمکنه من إقامه الدلیل الاجتهادی علی المسأله إما لعدم عثوره علی أماره علی ذلک الحکم وإما لعثوره علیها ولکنها قاصره سندا او دلاله أو جهه أو لوجود المعارض لها فلا محاله تصل النوبه به إلی الأصول العملیه.

هذا فى المرحله الأولى.

واما الكلام فى المرحله الثانيه: فالأحكام الظاهريه على قسمين:

القسم الأول: الأحكام الظاهريه الالزاميه كوجوب الاحتياط والاستصحاب المثبت للتكليف وقاعده الاشتغال، والأحكام الظاهريه الالزاميه احكام طريقيه فى طول الأحكام الواقعيه وليست فى عرضها وتمام الملاك فى جعلها هو الحفاظ على الأحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ حتى فى موارد الاشتباه والالتباس وإلا فهى ليست بأحكام شرعيه مولويه ولهذا لا عقوبه على مخالفتها والعقوبه إنما هى على مخالفه الواقع ولا مثوبه على موافقتها والمثوبه إنما هى على موافقه الواقع ولا مصلحه فى متعلقاتها لأن مصالح الأحكام الواقعيه هى التى دعت الشارع إلى جعل الأحكام الظاهريه الالزاميه الطريقيه.

أصاله البراءه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

ذكرنا أن الأحكام الظاهريه إذا كانت إلزاميه فهى أحكام طريقيه ولا شأن لها إلا تنجيز الواقع عند الإصابه والتعذير عند الخطأ وإلا فهى ليست أحكاما مولويه شرعيه لأنه لا مصلحه فى متعلقاتها ولا عقوبه على مخالفتها ولا مثوبه على موافقتها فمن أجل ذلك ليس شأنها إلا تنجيز الواقع عند الإصابه والتعذير عند الخطأ وأما الأحكام الظاهريه الترخيصيه كأصاله البراءه الشرعيه وأصاله الطهاره واستصحاب الحكم الترخيصى أو استصحاب عدم الوجوب أو عدم الحرمه والجامع استصحاب عدم الحكم الإلزامى أعم من الحكم التكليفى والوضعى فهى أحكام ترخيصيه والداعى على جعل هذه الأحكام التخريصيه هى المصلحه العامه وهى مصلحه التسهيل بالنسبه إلى نوع المكلفين ولا عقوبه على مخالفه الواقع إذا كانت مخالفه الواقع مستنده إلى ترخيص المولى من جهه الحكم الظاهرى فهى ناشئه من مصلحه عامه.

وأما الأمارات الشرعيه المعتبره شرعا كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ فهى إن كانت متكفله للأحكام الالزاميه فهى أحكام طريقيه شأنها تنجيز الواقع فقط عند الإصابه والتعذير عند الخطأ ولا شأن لها غير ذلك ولا تجب موافقتها إلا من جهه موافقه الواقع ولا تحرم مخالفتها إلا من جهه مخالفه الواقع ولهذا لا مصلحه فى متعلقاتها ولا مثوبه على موافقتها إلا المثوبه على موافقه الواقع ولا عقوبه على مخالفتها إلا المخالفه على الواقع فجعلها إنما هو للحفاظ على الأحكام الالزاميه الواقعيه بما لها من المبادئ والملاكات حتى فى موارد الاشتباه والالتباس باعتبار أن اهتمام المولى فى الحفاظ على الأحكام الواقعيه هو الملاك فى جعل الأحكام الظاهريه الالزاميه الطريقيه لأنها طريق إلى الحفاظ على الأحكام الواقعيه فى موارد الاشتباه والالتباس.

ص: ۲۶۴

واما الأمارات المتكفله للأحكام الترخيصيه فهى مجعوله على أساس مصلحه عامه وهى مصلحه التسهيل بالنسبه إلى نوع المكلفين فلا فرق بينها وبين الأصول العمليه من هذه الناحيه.

وعلى هذا فما هو الفرق بين الأمارات وبين الأصول العمليه؟

والجواب عن ذلک: أن الأصوليين قد فرقوا بينهما بفروق متعدده: وهذه الفروق تتمثل فی ثلاثه آراء:

الرأی الأول: أن الأمارات تفترق عن الأصول العمليه فی سنخ المجعول فإن سنخ المجعول فی باب الأمارات غير سنخ المجعول فی باب الأصول العمليه، وقد تبنت هذا الرأی مدرسه المحقق النائينی (۱) (قده) فذکرت أن المجعول فی باب الأمارات هو الطريقيه والکاشفيه والعلم التعبدی، فالشارع جعل خبر الثقه علما تعبديا وجعل ظواهر الالفاظ علما تعبديا وطريقا إلی الواقع وکاشفا عنه فمن أجل ذلک تکون مثبتات الأمارات حجه باعتبار ان العلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم والعلم بأحد المتلازمين يستلزم العلم بالملازم الآخر فمن أجل ذلک تکون مثبتات الأمارات حجه. واما سنخ المجعول فی باب الأصول العمليه فهی الجری العملی علی طبقها خارجا فی ظرف الجهل بالواقع والشک فيه بدون النظر إلی الواقع أصلا ومن هنا لا تکون مثبتاتها حجه.

وللمناقشه فيه مجال من جهتين:

الجهه الأولی: هی أنا قد ذکرنا غير مره أنه لا جعل ولا مجعول فی باب الأمارات أصلًا؛ فإن جعل الطريقيه والکاشفيه والعلم التعبدی غير ممکن ثبوتا لأنه إن أريد بالطريقيه المجعوله الطريقيه التکوينيه فهی غير معقوله لأن طريقيه أخبار الثقه الناقصه ذاتيه وهی عين خبر الثقه کطريقيه القطع فإنها عين القطع وليست لازمه للقطع وطريقيه أخبار الثقه إلی الواقع طريقيه ناقصه فهی عين خبر الثقه، وأما جعل الطريقيه التکوينيه لاستکمال الطريقيه الناقصه والتأکيد عليها فهو غير معقول لأن الجعل الشرعی لا يمکن ان يتعلق بالأمر التکوينی باعتبار أن المجعول إذا کان أمرا تکوينيا فلا بد أن يکون الجعل أمرا تکوينيا لأن الجعل عين المجعول وليس شيئا آخر والاختلاف بينهما بالاعتبار کالإيجاد والوجود فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا فلا يعقل علی هذا ان يکون المجعول أمرا تکوينيا وهو الطريقيه التکوينيه والعلم التکوينی والجعل أمرا اعتباريا بل لا بد إذا کان الجعل أمرا تکوينيا أن يکون المجعول أمرا تکوينيا ولا يعقل أن يکون الجعل أمرا اعتباريا فلا يمکن تکوين الشیء بالجعل الشرعی باعتبار ان الجعل الشرعی إنما يتعلق بالأمور الشرعيه الاعتباريه ولا يعقل تعلقه بالأمور التکوينيه فلا يمکن جعل الطريقيه التکوينيه بحيث تکون إکمالا للطريقيه الناقصه وتتأکد الطريقيه الناقصه بها فلا يعقل ان تتأثر طريقيه خبر الثقه الناقصه بالطريقيه المجعوله وتتأکد بها وتکون هذه الطريقيه المجعوله إکمالا لها.

۱- أجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائينی للسيد الخوئی، ج۲، ص۴۱۶.

وإن أريـد بالطريقيه الطريقيه الاعتباريه فهى لا واقع موضوعى لها فى الخارج لأن الأمر الاعتبارى لا واقع موضوعى له فى الخارج إلا فى عالم الاعتبار وعالم الـذهن ولا وجود له فى الخارج فلا يمكن ان تؤثر الطريقيه الاعتباريه فى الطريقيه التكوينيه ولا يمكن أن تتأثر طريقيه خبر الثقه التكوينيه الناقصه بالطريقيه الاعتباريه فتتأكـد بها لأنه لا وجود لها إلا فى عالم الاعتبار . فوجود الطريقيه الاعتباريه مجرد لقلقه لسان ولا يترتب عليها أى اثر.

كما لا يمكن ان يكون مراد مـدرسه المحقق النائينى من جعل الطريقيه تنزيل الأمارات منزله العلم الوجـدانى فإن التنزيل يختلف عن جعـل الطريقيه باعتبـار ان مبنى مـدرسه المحقـق النـائينى هـو جعـل الموضوع ومفـاد مبنى التنزيـل هو جعـل الحكم مع بقـاء الموضوع فتنزيـل خبر الثقه منزله العلم معنـاه ترتيب أثر العلم على خبر الثقه لاـ جعـل خبر الثقه علمـا ولا جعله طريقا فهناك فرق بين جعل الطريقيه وبين التنزيل فلا يمكن حمل ما بنت عليه مدرسه المحقق النائينى من جعل الطريقيه على التنزيل.

فما ذكرته مدرسه المحقق النائينى(قده) غير معقول ثبوتا.

ومع الإغمـاض عن ذلـك وتسـليم أنه ممكن ثبوتـا فلاـ بـد من الرجـوع إلى أدله الحجيه والبحث عن أنه مـدى دلالتهـا على أن المجعول فى باب الأمارات هو الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى. وسنبين ذلك.

هذه هى الجهه الأولى.

الجهه الثـانيه: أن هـدف مـدرسه المحقـق النـائينى من البنـاء على ان المجعول فى بـاب الأمـارات هى الطريقيه والكاشـفيه والعلم التعبـدى إثبـات أن مثبتـات الأمـارات حجه دون الأـصول العمليه باعتبار أن العلم بالملزوم علم باللازم وإن كان علما تعبـديا فإن كان المجعول فى باب الأمارات هو العلم التعبدى فلا محاله تكون مثبتاتها حجه من جهه ان العلم بالملزوم علما باللازم وإن كان اللازم لازما عقليا او لازما عاديا أو عرفيا.

ولكن لا يمكن الوصول إلى هذا الهدف بما ذكرته هذه المدرسه لأن العلم الوجدانى بالملزوم يستلزم العلم باللازم كما أن العلم الوجدانى بأحد المتلازمين يستلزم العلم بالملازم الآخر سواء كان عاديا أم كان عقليا، واما إذا كان العلم علما تعبديا فالعلم التعبدى ليس علما فى الحقيقه فى نفس الإنسان بل علما باعتبار الشارع وحينئذ يكون تابعا لمقدار التعبد فى السعه والضيق، لأنه كما يحتمل فى مقام الثبوت ان يكون الشارع قد جعل خبر الثقه علما بمدلوله المطابقى والالتزامى كذلك يحتمل أن يكون قد جعل خبر الثقه علما فى مدلوله المطابقى فقط دون مدلوله الالتزامى وعندئذ لا بد فى مقام الإثبات من الرجوع إلى أدله الحجيه والبحث عن إمكان شمول جعل العلم التعبدى حتى للمدلول الالتزامى، وحيث إن عمده الدليل على حجيه أخبار الثقه وظواهر الالفاظ السيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا فمن الواضح انها جاريه على أن خبر الثقه كما هو حجه فى مدلوله المطابقى كذلك هو حجه فى مدلوله الالتزامى أيضا وكذلك ظواهر الالفاظ.

وعلى هذا يكون الفرق بين ماذكرته مدرسه المحقق النايئنى وبين ما ذكرناه هو أن السيره هى الداله على أن مثبتات الأمارات تكون حجه فيكون الفرق بينهما إثباتى لا ثبوتى.

أصاله البراءه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

إلى هنا قد تبين أن أهداف مدرسه المحقق النائينى من جعل الفرق بين الأمارات وبين الأصول العمليه فى سنخ المجعول حيث إن المجعول فى باب الأمارات هو الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى والمجعول فى باب الأصول العمليه هو الجرى العملى على طبقها خارجا فى ظرف الشك بالواقع بدون النظر إليه ثلاثه:

الأول: أن الأماره على هذا تقوم مقام القطع الموضوعى الطريقى المأخوذ فى موضوع الحكم بدون أى مؤنه.

ص: ۲۶۷

الثانى: أن الأمارات على هذا تكون حاكمه على الأصول العمليه ورافعه لموضوعها تعبدا.

الثالث: أن مثبتات الأمارات على هذا تكون حجه وأما مثبتات الأصول العمليه فلا تكون حجه.

وقد تقدم الكلام فيما مضى فى الهدفين الأولين، وسوف يأتى تتميم لذلك فى بعض البحوث الآتيه.

والكلام فعلا إنما هو فى الهدف الثالث. فتخيل مدرسه المحقق النائينى أن جعل الشارع أخبار الثقه علما تعبديا يعنى أن العلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم فالعلم بالمدلول الطابقى يستلزم العلم بالمدلول الالتزامى سواء كان المدلول الالتزامى لازما أو ملزوما أو أحد المتلازمين ومن أجل ذلك تكون مثبتات الأمارات حجه ولا فرق من هذه الناحيه بين العلم الوجدانى والعلم التعبدى، فكما أن العلم الوجدانى بالملزوم يستلزم العلم الوجدانى باللازم كذلك العلم التعبدى بالملزوم يستلزم العلم التعبدى

باللازم وعلى هذا يكون العلم التعبدى بالمدلول المطابقى مستلزما للعلم التعبدى بالمدلول الالتزامى.

ولكن هذا غير صحيح فإن العلم إذا كان وجدانيا فلا محاله يكون العلم بالملزوم مستلزما للعلم باللازم ولا يمكن التفكيك بينهما أو أن العلم باللازم يستلزم بطريق الإن العلم بالملزوم وكذلك العلم بأحد المتلازمين وجدانا يستلزم العلم بالملازم الآخر، فالعلم إذا كان وجدانيا فالأمر واضح.

وأما إذا كان العلم علما تعبديا أى هو ليس بعلم حقيقه وإنما هو علم فى عالم الاعتبار فلا يستلزم العلم التعبدى بالملزوم العلم التعبدى باللازم لأنه لا تلازم بينهما حتى يقال بذلك باعتبار أن العلم التعبدى يتبع مقدار التعبد فى السعه والضيق، فإذا جعل خبر الثقه علما تعبديا فكما يمكن ان يكون مقدار جعل الحجيه شاملا للمدلول المطابقى والمدلول الالتزامى معا كذلك يمكن ان يكون مقدار جعل الحجيه مختصا بالمدلول المطابقى دون المدلول الالتزامى فهذا تابع لمقدار التعبد.

ص: ۲۶۸

وكلا الأمرين محتمل فى مقام الثبوت فلا يمكن القول بأن مثبتات الأمارات حجه لنكته ثبوتيه وهى أن العلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم.

وعلى هذا لا بد من الرجوع إلى مقام الإثبات وهى أدله حجيه خبر الواحد الثقه لنرى مقدار الاعتبار على ما ذا يدل، فإن كان الدليل على خبر الثقه دليلا لفظيا فإن وجد له إطلاق وكان مقتضى إطلاقه حجيه خبر الثقه بالمدلول المطابقى والمدلول الالتزامى معا فحينئذ يسوغ لنا القول بأن مثبتات الأمارات حجه وأما إذا لم يكن له إطلاق فعندئذ لا يمكن الحكم بحجيه الأماره فى المدلول المطابقى والمدلول الالتزامى معا.

هذا إذا كان الدليل على حجيه الأمارات لفظيا.

واما إذا كان الدليل دليلا لبيا كسيره العقلاء فهى عمده الدليل على حجيه أخبار الثقه وظواهر الالفاظ لإمضائها من قبل الشرع وسائر الأدله من الآيات والروايات على تقدير تماميتها مؤكده للسيره وليست فى مقام التأسيس، فلا شبهه فى جريانها على حجيه أخبار الثقه فى كلا المدلولين وكذلك الحال فى ظواهر الالفاظ.

وعلى هذا تكون حجيه مثبتات الأمارات مبنيه على نكته إثباتيه لا على نكته ثبوتيه.

هذا من جانب

ومن جانب آخر أن جريان السيره على حجيه أخبار الثقه دون أخبار غير الثقه لا بد من ان يكون مبنيا على نكته ولا يمكن ان يكون جزافا وتعبدا فإن التعبد إنما يتصور فى الأحكام الشرعيه واما فى الأمور العقلائيه والعرفيه فلا معنى للتعبد، فما لم تدرك النكته فى جريان سيرتهم على العمل بأخبار الثقه فلا شبهه لا طريق لنا إلى التسليم فى جريان سيرتهم على ذلك، والنكته المبرره لذلك هى أن كاشفيه أخبار الثقه نوعا عن الواقع أقوى وأظهر من كاشفيه أخبار غير الثقه فهذه الأقوائيه هى السبب لجريان سيره العقلاء على حجيه أخبار الثقه دون أخبار غير الثقه وكذلك الحال بالنسبه إلى ظواهر الالفاظ فإن كاشفيتها عن الواقع أقوى وأظهر من ظواهر الافعال.

وعلى هـذا لا شـبهه فى أن كاشـفيه خبر الثقه الـذاتيه النوعيه عن المدلول المطابقى تسـتلزم كاشـفيتها بنفس الدرجه عن مدلولها الالـتزامى وهـذه الكاشـفيه لاـ يمكن ان تكون مبنيه على أسـاس الجعـل؛ ضـروره انه لاـ ملازمه بين الطريقيه الجعليه لأخبار الثقه بمدلولها المطابقى والطريقيه الجعليه لأخبار الثقه بالنسـبه إلى مدلولها الالتزامى؛ لأنه إن أريد من الملازمه ان الجعل الثانى يتولد من الجعـل الأول ومعلـول له فهـو غير معقول لعـدم تصور العليه والمعلوليه فى الأـمور الاعتبـاريه لأـنه لاـ واقع موضوعى لهـا فى الخـارج إلاـ فى عالم الاعتبار والعليه والمعلوليه إنما تتصور فى الأمور التكوينيه الخارجيه، وعليه لا يعقل عليّه اعتبار لاعتبار آخر، هذا مضافا إلى أن الاعتبار فعل المعتبر مباشره لا فعل المعتبر بالتسبيب أو بالعليه، فلا يعقل على هذا ان يكون اعتبار الطريقيه لخبر الثقه بالنسبه إلى المدلول الالتزامى معلولا لاعتبار الطريقيه لخبر الثقه بالنسبه إلى المدلول المطابقى.

وإن أريـد بذلك أن جعل الطريقيه لخبر الثقه بالنسـبه إلى المدلول المطابقى ملازم لجعل طريقيته بالنسـبه المدلول الالتزامى أى أن كلا الجعلين صادر من المولى.

فيرد عليه أن الملاـزمه بين الجعلين بحـاجه إلى دليل ومبرر ولا دليل على ذلك فإن الجعل الثانى لا بـد له من ملاك ومع وجود الملاـك فلاـ محـاله يكون الجعـل الثـانى جعـل مسـتقلا عن الجعـل الأـول وليس تبعا له وإن لم يوجـد ملاك له فلا مبرر لهـذه الملازمه.

فـالنتيجه: ان مـا ذكرته مـدرسه المحقق النائينى(قـده) غير تام فلا يمكن أن تكون حجيه مثبتات الأمارات مبنيه على أن المجعول فى باب الأمارات العلم التعبدى، بل هى مبنيه على دلاله الدليل فى مقام الإثبات.

ومن هنا ذكر السـيد الاسـتاذ(قده) (۱) ان مجرد جعـل الطريقيه والكاشـفيه والعلم التعبـدى لخبر الثقه ولظواهر الالفاظ لا يسـتلزم جعل هذه الطريقيه والكاشفيه بالنسبه إلى مدلوله الالتزامى.

ص: ۲۷۰

۱- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الواعظ، ج۳، ص۱۵۵.

أصاله البراءه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

إلى هنا قد تبين أن ملاك حجيه مثبتات الأمارات وعدم حجيه مثبتات الأصول العمليه ليس هو أن المجعول في باب الأمارات هو الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدی والمجعول فی الأصول العمليه هو الجرى العملى على طبقها خارجا فی ظرف الجهل والشک فی الواقع بدون النظر إليه لأنه - على تقدير القول بأن المجعول فی باب الأمارات هو الطريقيه والعلم التعبدی – لا يكون العلم التعبدی علما حقيقه وإنما هو علم اعتبارا ولا وجود له فی عالم الذهن وإنما الموجود فی عالم الذهن والاعتبار هو نفس الاعتبار واما العلم فلا وجود له أصلا، ولهذا لا يكون العلم التعبدی بالملزوم مستلزما للعلم التعبدی بلازمه وهذه الملازمه إنما هی موجوده فی العلم الوجدانی؛ إذ العلم الوجدانی بشیء يستلزم العلم الوجدانی بلوازمه وملزوماته جميعا دون العلم التعبدی.

وعلى هذا لا أثر لكون المجعول فی باب الأمارات هو الطريقيه والعلم التعبدی فإنه لا يصلح لأن يكون ملاكا لحجيه مثبتات الأمارات، ومنه تعرف ان ملاک حجيه مثبتات الأمارات هو دليل الحجيه فی مقام الإثبات فقط لأن دليل الحجيه إن دل على أن الأمارات الخاصه إذا كانت حجه فی مدلولها المطابقی فهی حجه فی مدلولها الالتزامی لجريان السيره العقلائيه الممضاه شرعا على حجيه أخبار الثقه وظواهر الالفاظ فی مداليلها الالتزاميه كما هی حجه فی مداليلها المطابقيه فتثبت حجيه مثبتات الأماره بنفس دليل حجيه الاماره.

ومن هنا ذكر سيدنا الأستاذ(قده) – رغم أنه بنى على ان المجعول فی باب الأمارات هو الطريقيه والعلم التعبدی – أن هذا لا يصلح لأن يكون ملاكا لحجيه مثبتات الأمارات لأن العلم التعبدی ليس بعلم فی الواقع ومن هنا خص حجيه مثبتات الأمارات بالأمارات المتضمنه لمزيه حكايه لسانها عن الواقع والإخبار عنه كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ فإن الملازمه ثابته فی الإخبار عن شیء والإخبار عن لوازمه وهذا يعنی ان دليل حجيتها يدل على أنها كما تكون حجه فی مدلولها المطابقی كذلک هی حجه فی مدلولها الالتزامی ومن هنا بنى (1) (قده) على أن الاستصحاب أماره ومع ذلک لا تكون مثبتاته حجه والظن الحجه أماره ولا تكون مثبتاته حجه كالظن فی عدد الركعات فی الصلاه فرغم انه حجه إلا أن مثبتاته لا تكون حجه. ومن هنا يكون حال الأماره التی لسانها ليس لسان الحكايه عن الواقع كحال الأصول العمليه.

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئی للسيد الواعظ، ج٣، ص١٥٤.

إلى هنا قد تبين: أن هذا الرأی - مضافا إلى أنه لا يصلح لأن يكون ملاكا لحجيه مثبتات الأمارات - غير صحيح.

الرأی الثانی: أن الفرق بين الأمارات والأصول العمليه إنما هو فی مقام الإثبات لأن عدم العلم بالواقع مأخوذ فی موضوع أدله

الأصول العمليه بينما لا يكون الشک مأخوذا فی موضوع أدله حجیه الأمارات.

ولکن هذا الفرق لا أثر له، ولا یترتب علیه ما هو المطلوب من حجیه مثبتات الأمارات وعدم حجیه مثبتات الأصول العملیه.

والوجه فی ذلک: هو أن الشک وإن لم یأخذ فی موضوع أدله حجیه الأمارات فی مقام الإثبات ولکنه مأخوذ فی موضوع أدله حجیه الأمارات فی مقام الثبوت ولا یعقل ان تکون الأماره حجه للعالم بالواقع لأنه من تحصیل الحاصل بل هو من أردأ أنحاء تحصیل الحاصل لأن ما هو ثابت بالوجدان لا یمکن إثباته بالتعبد للزوم اللغویه التی لا یمکن صدورها من المولی الحکیم ومن هنا تکون الأماره حجه علی الجاهل بالواقع والشاک فیه، لأن المکلف بحسب الواقع لا یخلو إما انه جاهل بالواقع وغیر عالم به أو انه عالم بالواقع وحیث أنه لا یعقل جعل الحجیه للعالم بالواقع فلا محاله یختص جعل حجیه الأماره للجاهل بالواقع وعدم العلم به.

وعلیه یکون الشک مأخوذ فی موضوع الحجیه فی مقام الثبوت.

ویترتب علیه: أنه لا أثر للفرق المذکور فی مقام الإثبات لأنه لا فرق بین الأمارات والأصول العملیه فی مقام الثبوت فکما أن الشک والجهل بالواقع مأخوذ فی موضوع أدله حجیه الأمارات کذلک یکون الشک والجهل بالواقع مأخوذ فی موضوع أدله الأصول العملیه فلا یوجد أی فرق بین الأمارات والأصول العلمیه من هذ الناحیه.

قد یقال کما قیل: إن الشک مأخوذ فی مورد حجیه الأمارات لا فی موضوعها بینما الشک مأخوذا فی موضوع ادله حجیه الأصول العملیه الشرعیه.

ص: ۲۷۲

ولكن هذا القيل: لا يرجع إلى معنى محصل إذ لا فرق بين المورد والموضوع لأن مورد حجيه الأمارات هو الموضوع والموضوع هو المورد وليس المورد شيء والموضوع شيء آخر ذلك لأن موضوع حجيه الأمارات إما الجاهل بالواقع وعدم العلم به أو موضوعها الأعم منه ومن العالم بالواقع والثانى غير معقول فلا يمكن ان يكون العالم بالواقع موضوعا لحجيه أدله الأمارات ولا يعقل جعل الحجيه له لأنه لغو وتحصيل للحاصل بل هو من أردأ أنحاء تحصيل الحاصل فيتعين الأول، وهو ان موضوع ادله حجيه الأمارات هو الجاهل بالواقع وغير العالم به وهو ايضا مورد الحجيه.

قد يقال كما قيل: إن الفرق – وهو أن الشك مأخوذ فى لسان أدله حجيه الأصول العمليه الشرعيه بينما هو غير مأخوذ فى لسان أدله حجيه الأمارات – له أثر وهو ان الأمارات تتقدم على الأصول العمليه فطالما يمكن العمل بالأمارات والاستدلال بها فلا تصل النوبه إلى الأصول العمليه الشرعيه لتقدمها عليها حتى فى مثل الأصل العملى الذى يكون المجعول فيه الطريقيه كالاستصحاب لا بملاك أن الشك مأخوذ فى لسان أدله حجيه هذه الأصول ولم يكن مأخوذا فى لسان ادله حجيه الأمارات بل من ناحيه ان الأمارات علم تعبدا وطريق إلى الواقع.

ولكن هذا القيل: أيضا غير صحيح، وذلك:

أولاً: أن المجعول فى باب الاستصحاب ليس هو الطريقيه بل هو الجرى العملى على طبق الحاله السابقه فى ظرف الشك فيها والجهل بها ومن هنا قلنا: إنه لا يوجد فى مورد الاستصحاب ما يصلح لأن يكون طريقا فإن اليقين بالحاله السابقه قد زال ولا يقين فعلا والموجود هو الشك ببقاء الحاله السابقه والشك لا يصلح للطريقيه وكاشفا عن الواقع واما أدله حجيه الاستصحاب فمفادها التعبد باليقين وليس مفادها جعل الحاله السابقه طريقا فإن الحاله السابقه إنما تصلح أن تكون طريقا إذا ثبتت الملازمه بين حدوث شيء واستمراره وحينئذ يمكن القول بأن اليقين بالحدوث مستمر استنادا إلى هذه الملازمه فتكون أماره على البقاء، ولكن الأمر ليس كذلك لأن الشيء قد يحدث ولا يبقى وقد يحدث ويبقى بلحاظ اختلاف الأشياء فى الخارج لأن البقاء بحاجه إلى عله كالحدوث لأنه أيضا وجود غايه الأمر أنه وجود ثان مسبوق بوجود آخر فهو إذاً بحاجه إلى عله مقارنه له ومن هنا يحصل الاختلاف بين الأشياء فقد يحدث ويبقى وقد يحدث ولا يبقى من جهه بقاء علته، ومن هنا قلنا: إن المجعول فى باب الاستصحاب هو الجرى العملى على طبق الحاله السابقه أى العمل على طبقها فى ظرف الجهل والشك بالواقع ولهذا بنينا على ان الاستصحاب ليس من الأصول المحرزه بل هو من الأصول غير المحرزه ولا فرق بينه وبين أصاله البراءه والطهاره فكما أن المجعول فى أصاله البراءه هو الجرى العملى على طبق الحاله السابقه فى ظرف الشك والجهل بالواقع كذلك فى الاستصحاب.

وثانياً: أن الشک المأخوذ فی لسان روایات الاستصحاب یراد به عدم الیقین الوجدانی لا الأعم منه ومن عدم الیقین التعبدی لأن الیقین التعبدی لیس بیقین حقیقه بل هو مجرد اعتبار من الشارع ولا واقع موضوعی له فی عالم الخارج وفی عالم النفس، ومن هنا لا یصلح الیقین التعبدی لأن یکون رافعا لموضوع الاستصحاب وجدانا ولا تعبدا، إما وجدانا فهو ظاهر وإما تعبدا فلأنه لیس بعلم حتی یکون رافعا لموضوع الاستصحاب تعبدا.

نعم لو کان المأخوذ فی موضوع الاستصحاب عدم الیقین الأعم من عدم الیقین الوجدانی وعدم الیقین التعبدی لکانت الأمارات رافعه لموضوع الاستصحاب وجدانا فیکون تقدیمها علیها من باب الورود لا من باب الحکومه، وقد عرفت أن الأمر لیس کذلک لأن المأخوذ فی موضوع الاستصحاب هو عدم الیقین الوجدانی.

وبهذا یتبین عدم تمامیه هذا الرأی ایضاً.

اصاله البراءه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: اصاله البراءه

الرأی الثالث: ما اختاره بعض المحققین (۱) (قده) من ان منشأ جعل الحکم الظاهری فی موارد الأمارات وموارد الأصول العملیه هو علاج التزاحم الحفظی علی أساس المرجح الکمی أو الکیفی فی مقابل التزاحم الملاکی والتزاحم الامتثالی.

وبیان ذلک: أن التزاحم علی ثلاثه أنواع:

النوع الأول: التزاحم الملاکی وهو التزاحم بین ملاکین: ملاک الوجوب وملاک الإباحه او ملاک الوجوب وملاک الحرمه فی فعل واحد فی الخارج وحیث لا یمکن الجمع بینهما فی فعل واحد فلا یعقل أن یکون فعل واحد مشتملا علی مصلحه ملزمه وعلی مفسده ملزمه أو مشتملا علی مصلحه ملزمه وعلی مصلحه ترخیصیه، فلا بد من الرجوع إلی المرجحات وترجیح أحد الملاکین علی الملاک الآخر، وهذا الترجیح فی موارد هذا التزاحم بید الشارع لأنه لا طریق للمکلف إلی ملاکات الأحکام ومبادئها لا کما وکیفا حتی یقوم بالترجیح فلو فرض علم المکلف بوجود الملاک ولکن لا یعلم کیفیته ولا کمیته فمن أجل ذلک یکون الترجیح بید الشارع لا بید المکلف فإذا رأی الشارع أن احد الملاکین أقوی من ملاک الآخر وأهم فبطبیعه الحال یجعل الحکم علی طبقه.

۱- بحوث فی علم الاصول، تقریر بحث السید الشهید للسید الشاهروی، ج۵، ص۱۲.

النوع الثانی: التزاحم فی مقام الامتثال ومنشأ هذا التزاحم هو عدم قدره المکلف علی الجمع بین الفعلین فی مقام الامتثال فإن للمکلف قدره واحده فإن صَرَفها فی امتثال أحدهما عجز عن امتثال الآخر وبالعکس فلهذا یقع التزاحم بینهما کالتزاحم بین

وجوب الصلاه فی آخر الوقت وبین وجوب إزاله النجاسه عن المسجد فإن المکلف غیر قادر علی الجمع بینهما فإنْ صَرَف قدرته علی الاتیان بالصلاه عجز عن إزاله النجاسه عن المسجد وإن عکس فبالعکس ولهذا تقع المزاحمه بینهما فلا بد من الرجوع إلی مرجحات باب المزاحمه فإن کان أحدهما أهم من الآخر أو محتمل الاهمیه فلا بد من تقدیمه علی الآخر علی تفصیل تقدم ویأتی فی البحوث الاتیه ولا سیما فی مبحث التعادل والترجیح.

النوع الثالث: التزاحم الحفظی وهذا التزاحم ناشئ من جعل الأحکام الظاهریه فی موارد الأمارات والأصول العملیه فی موارد الاشتباه والالتباس لأن منشأ هذا التزاحم اقتضاء الوجوب الحفاظ علی الواجب حتی فی موارد الاشتباه والالتباس واقتضاء الإباحه الحفاظ علی المباح حتی فی موارد الاشتباه والالتباس ولا یمکن الجمع بین حفظ کلیهما معا فی موارد الاشتباه والالتباس وموارد الشک والتردد فحفظ کلیهما لا یمکن ولا یکون فی هذا النوع تزاحم بین الملاکین فإن ملاک الوجوب قائم بالواجب وملاک الإباحه قائم بالمباح ولا تزاحم بینهما کما لا تزاحم بینهما فی مرحله الامتثال لأن المکلف قادر علی امتثال کلا الحکمین، بل التزاحم إنما هو فی توسعه دائره المحرکیه والباعثیه والداعویه للتکالیف الواقعیه حتی فی موارد الاشتباه والالتباس فإن وجوب الواجب یقتضی تحریک المکلف نحو الاتیان به حتی فی موارد الاشتباه والالتباس وموارد الشک والاختلاط وإباحه المباح تقتضی الحفاظ عل المباح حتی فی موارد الاشتباه والشک والتردد فمن أجل ذلک فلا یمکن الجمع بین حفظ کلیهما معا فتقع المزاحمه بینهما، باعتبار ان کل فعل مردد بین کونه واجبا او مباحا فلا یمکن الحفاظ علی الواجب والمباح معا فمن أجل ذلک تقع المزاحمه فی مقام الحفظ فی موارد الاشتباه والتردد.

ثم إن علاج مشكله التزاحم الحفظی إما بقوه الاحتمال والکاشفیه والطریقیه وإما بأهمیه المحتمل وحیث إن الحجیه المجعوله فی موارد الأمارات کأخبار الثقه وظواهر الالفاظ ونحوهما إنما هی علی أساس قوه الاحتمال وقوه الکاشفیه عن الواقع وقوه الطریقیه فمن أجل ذلک تکون حقیقه الأماره وروحها قوه الاحتمال والکاشفیه عن الواقع، وأما فی موارد الأصول العملیه الشرعیه کالاستصحاب واصاله البراءه والطهاره ونحوها فجعل الحجیه لها فی موارد الاشتباه والالتباس إنما هو علی أساس أهمیه المحتمل فلهذا تکون حقیقه الأصول العملیه الشرعیه وروحها أهمیه المحتمل.

وعلی هذا تکون حجیه مثبتات الأمارات علی القاعده فإن الأماره علی أساس کاشفیتها تدل علی مدلولها المطابقی وبنفس هذه الکاشفیه تدل علی مدلولها الالتزامی فتکون حجیه مثبتات الأمارات علی القاعده لأن الأماره إذا کانت کاشفه عن مدلولها المطابقی فهی کاشفه بنفس الدرجه عن مدلولها الالتزامی.

وبکلمه: ان الجمع بین الاقتضاءین لا یمکن: اقتضاء الوجوب الحفاظ علی الواجب حتی فی موارد الاشتباه والالتباس وموارد الشک والتردد واقتضاء الإباحه الحفاظ علی المباح حتی فی هذه الموارد واما رفع هذه المشکله برفع الجهل والشک والتردد إما أنه لا یمکن او أنه ممکن ولکن الشارع لا یری مصلحه فیه فمن أجل ذلک قام بعلاج هذه المشکله بجعل الحکم الظاهری فی موارد الأمارات وموارد الأصول العملیه وحیث إن جعل الحکم الظاهری فی موارد الأمارات والأصول العملیه لیس جزافا وبلا نکته مبرره لذلک فإن صدور الجزاف من المولی الحکیم مستحیل، والنکته المبرره لذلک متمثله فی أمرین:

الأمر الأول: قوه الاحتمال والکاشفیه عن الواقع والطریقیه إلیه.

الأمر الثانی: أهمیه المحتمل.

وهذا الترجیح أیضا بید الشارع حیث لا طریق للمکلف إلی ملاکات الأحکام وخصوصیاتها الکیفیه والکمیه وبما أن کاشفیه الأمارات کأخبار الثقه أقوی من کاشفیه أخبار غیر الثقه وکاشفیه ظواهر الالفاظ أقوی من کاشفیه ظواهر الافعال فلأجل ذلک جعل الشارع الحجیه لأخبار الثقه وظواهر الالفاظ علی أساس قوه الکاشفیه والطریقیه.

ص: ۲۷۶

واما فی موارد الأصول العملیه فإذا رأی الشارع أن أحد الملاکین أهم من ملاک آخر فیجعل الحجیه للأصول العملیه علی طبق أهمیه المحتمل.

فإذاً کما ان حقیقه حجیه الأماره وروحها قوه الکاشفیه کذلک حقیقه حجیه الأصول العملیه وروحهما أهمیه المحتمل.

فالنتیجه أن حجیه مثبتات الأمارات علی هذا تکون علی القاعده.

هذا ملخص ما ذکره(قده).

اصاله البراءه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: اصاله البراءه

کان کلامنا فیما ذکره بعض المحققین(قده) من أن منشأ جعل الحکم الظاهری فی موارد الأمارات والأصول العملیه التزاحم الحفظی علی أساس المرجحات الکمیه والمرجحات الکیفیه فی مقابل التزاحم الملاکی والتزاحم الامتثالی فهنا أقسام ثلاثه من التزاحم:

القسم الأول: التزاحم الملاکی وهو التزاحم بین الملاکین فی مرحله المبادئ وفی مرحله المبادئ قد یقع التزاحم بین المصلحه والمفسده فیکون الترجیح فی هذه المرحله بید المولی لا بید المکلف.

القسم الثانی: التزاحم فی مرحله الامتثال فلا یکون المکلف قادرا علی امتثال کلا الواجبین معا لأن له قدره واحده فإن صرفها فی امتثال أحدهما عجز عن امتثال الآخر فمن أجل ذلک یقع التزاحم بینهما.

القسم الثالث: التزاحم الحفظی وهو لیس من قبیل التزاحم الملاکی لأن ملاک الإباحه قائم بالمباح وملاک الوجوب قائم بالواجب فی موارد الاشتباه بین الواجب والمباح فلا تزاحم بین الملاکین أصلا فإن موضوع کل منهما غیر موضوع الآخر وهو أیضا لیس من قبیل التزاحم فی مرحله الامتثال لأن المکلف متمکن من امتثال الواجب وامتثال المباح إما فعلا أو ترکا وکذلک متمکن من امتثال الحرام مع امتثال المباح ولا تزاحم بینهما فی هذه المرحله وإنما التزاحم فی مقام الحفظ فی موارد الاشتباه والالتباس فإن الوجوب فی هذه الموارد یقتضی الحفاظ علی الواجب والإباحه فی هذه الموارد تقتضی الحفاظ علی المباح والمکلف لا یقدر فی موارد الاشتباه والالتباس من الجمع بین حفظ الواجب والمباح معا او حفظ الحرام وحفظ المباح معا فلا بد من الرجوع إلی المرجحات والترجیح إنما هو بید المولی فإن المولی لأجل علاج مشکله هذا التزاحم الحفظی یستعین بأحد أمرین: إما بالترجیح من خلال قوه الاحتمال الکاشفه عن الواقع او بالترجیح من خلال أهمیه المحتمل.

ص: ۲۷۷

هذا ملخص ما ذکره(قده) علی تفصیل ذکرناه سابقا.

وهذه النظريه ترجع الى نقطتين أساسيتين:

النقطه الأولى: ان منشأ جعل الأحكام الظاهريه فى موارد الأمارات والأصول العمليه إنما هو التزاحم الحفظى فى موارد الاشتباه والالتباس والاختلاط وعلاج مشكله هذا التزاحم إما بقوه الاحتمال بدرجه الكشف او بأهميه المحتمل.

النقطه الثانيه: ان قوه الاحتمال بدرجه الكشف فى المدلول المطابقى هى ملاك حجيه الأمارات وحينئذ لا محاله تكون حجه فى لوازمها وملزوماتها بنفس درجه الكشف ومن هنا تكون حجيه مثبتات الأمارات على القاعده فلا تحتاج إلى أى مؤونه ومقدمه خارجيه.

واما جعل الحكم الظاهرى فى موارد الأصول العمليه فيكون بملاك أهميه المحتمل ومن الواضح أنه لا ملازمه بين أهميه المدلول المطابقى وأهميه المدلول الالتزامى ومن هنا لا تكون مثبتات الأصول العمليه حجه.

ولنا تعليق على كلتا النقطتين:

اما النقطه الأولى: فقد ذكرنا فى مستهل بحث الظن ان الأحكام الظاهريه الشرعيه على قسمين:

القسم الأول: الأحكام الظاهريه اللزوميه وهى أحكام طريقيه وجعلها إنما هو بغرض الحفاظ على الأحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ حتى فى موارد الاشتباه والالتباس فإن اهتمام المولى بالحفاظ على الأحكام الواقعيه الالزاميه بما لها من المبادئ والملاكات اللزوميه حتى فى موارد الاشتباه والالتباس هو السبب والملاك لجعل الأحكام الظاهريه اللزوميه الطريقيه وهذه الأحكام الظاهريه فى طول الأحكام الواقعيه فهى ناشئه عن نفس ملاكات الأحكام الواقعيه وليست لها ملاكات أخرى إذ لو كان لها ملاكات أخرى لكانت فى عرض الأحكام الواقعيه لا فى طولها ولكانت أحكام مستقله مع أن الأمر ليس كذلك فإن الأحكام الظاهريه اللزوميه أحكام طريقيه ناشئه من اهتمام المولى بالحفاظ على الأحكام الواقعيه اللزوميه بما لها من الملاكات والمبادئ حتى فى موارد الاشتباه والالتباس وهذا الاهتمام كما أنه منشأ لجعل الأحكام الواقعيه كذلك هو منشأ لجعل الأحكام الظاهريه اللزوميه ولهذا تكون هذه الأحكام الظاهريه اللزوميه طريق إلى الأحكام الواقعيه وفى طولها لأنها ناشئه من اهتمام المولى بالحفاظ على مبادئ الأحكام الواقعيه وملاكاتها اللزوميه حتى فى موارد الاشتباه والالتباس.

فـإذاً جعـل الأحكـام الظـاهريه اللزوميه بما انها احكام طريقيه ولا شأن لها إلا تنجيز الأحكام الواقعيه عنـد الإصابه وتعـذيرها عند الخطـأ فلا ـ عقوبه على مخالفتهـا والعقوبه إنمـا هى على مخـالفه الأحكـام الواقعيه ولا ـ مثوبه على موافقتهـا والمثوبه إنما هى على الأحكام الواقعيه.

وعلى هـذا فمنشأ جعل الأحكام الظاهريه اللزوميه هو اهتمام المولى بالحفاظ على الأحكام الواقعيه اللزوميه بما لها من الملاكات والمبادئ حتى فى موارد الاشـتباه والالتباس لا منشأ جعلها التزاحم الحفظى فإن التزاحم بين الملاكات الترخيصيه وبين الملاكات اللزوميـه غير متصـور باعتبـار أن إبـاحه الأشـياء ذاتيه وليست مجعـوله فى الشـريعه المقـدسه والمجعـول هـو الأحكـام اللزوميه أو الاسـتحباب والكراهه وأما الإباحه فهى ثابته قبل وجود الشـرع والشـريعه وهذا مما يظهر من الروايات أيضا كقوله(ع): (كل شىء مطلق حـتى يرد فيه نهى) (١) فإنه يـدل على أن كل شـىء مباح طالما لم يرد فيه نهى وهذا يعنى ان الإباحه لشـىء ذاتيه وليسـت مجعوله وإذا لم تكن مجعوله فلا ـ ملا ـ ك لهـا لأـن الجعل لا بـد له من ملاك يـدعو الجاعل إلى الجعل وإلا كان لغوا فالوجوب والحرمه والطهـاره والنجـاسه والشـرطيه والجزئيه وهكـذا باقى الأحكام الوضـعيه فإن جعل مثل هـذه لا يمكن ان يكون جزافا فلا محاله يكون من أجل مبادئ وملاكات واقعيه هى التى تدعو الجاعل إلى جعلها.

ومع الإغماض عن ذلك وتسـليم أن إباحه المباح مجعوله فى الشـريعه المقدسه ولكن لا يتصور التزاحم بين الملاك الترخيصـى والملا ـ ك اللزومى فـإن الملا ـ ك الترخيصـى معناه أن المكلف مرخص فى فعله وتركه معا ومن الواضـح انه لا يصـلح أن يزاحم الملاك اللزومى سواء كان اللزوم من ناحيه الوجوب أو من ناحيه الحرمه فإن هذا الملاك اللزومى يؤثر فى المبغوضيه والكراهه ويؤثر فى المحبوبيه والاسـتحباب ولا تزاحم بينهما فى مرحله الامتثال فإن الملاك الترخيصـى لا يقتضى الامتثال فالمكلف مخير بين الفعل والترك وما يقتضى الامتثال هو الملاك اللزومى اعم من الوجوب والحرمه.

١- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج٢٧، ص١٧٣، ك القضاء، ابواب صفات القاضى، باب١٢، ح٦٧، ط آل البيت.

فـإذاً لاـ يمكن ان يكون جعـل الأحكـام الظـاهريه اللزوميه ناشـئ من التزاحم الحفظى لعـدم تصور التزاحم بين الملاك اللزومى والملاـك الترخيصـى لاـ فى مرحله المبـادئ والملاكـات ولاـ فى مرحله الامتثـال، بل هو ناشـئ من اهتمام المولى بالحفاظ على الأحكـام الواقعيه اللزوميه بمـا لهـا من المبـادئ والملاكـات حتى فى موارد الاشـتباه والالتبـاس فهـذا هو مقتضـى جعـل الأحكام الظهاريه اللزوميه.

واما القسم الثـانى: وهو الأحكـام الظهـاريه الترخيصـيه كما هو مفاد أصاله الإباحه الشـرعيه ومفاد أصاله الطهاره ومفاد الأمارات المتكفله للأحكـام الترخيصـيه ومفـاد استصـحاب عـدم الوجوب او عـدم الحرمه أو استصـحاب إبـاحه شـىء فإن هـذه الأمارات والأـصول العمليه متكفله للأحكـام الظاهريه الترخيصـيه ومن الواضـح أن جعل الأحكام الظاهريه الترخيصـيه لم ينشأ عن المبادئ والملاكات الواقعيه لأن منشئها إنما هو مصلحه عامه وهى مصلحه التسهيل النوعيه بالنسبه إلى نوع المكلفين فهذه المصلحه تدعو المولى إلى جعل الأحكام الظاهريه وهذه المصـلحه مترتبه على جعل الأحكام الظاهريه لا أن الأحكام الظاهريه الترخيصـيه ناشـئه من هذه المصلحه فى المرتبه السابقه بل هذه المصلحه العامه النوعيه مترتبه على جعل هذه الأحكام الترخيصيه الظاهريه.

وعلى هذا لا يكون جعل الأحكام الظاهريه الترخيصيه ناشئا من التزاحم الحفظى أيضا.

فما ذكره(قده) لا يمكن المساعده عليه.

أصاله البراءه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

انتهينـا إلى أن منشأ جعـل الأحكـام الظـاهريه الإـلزاميه الطريقيه كوجـوب الاحتيـاط والاستصـحاب المثبت للتكليف والأمـارات المتكفله للأحكـام الاـلزاميه هو اهتمـام المولى بالحفاظ على ملاكات الأحكام الواقعيه الالزاميه حتى فى موارد الشك والاشـتباه والالتبـاس بحيث أن الشـارع لاـ يرضـى بتفويت هـذه الملاكات حتى فى هـذه الموارد وهـذا يوجب توسـعه دائره محركيه هـذه الملاكـات من دائره العلم إلى دائره الشـك والاشـتباه والالتبـاس وليس منشأ جعل هـذه الأحكام الالزاميه علاج مشكله التزاحم الحفظى إذ لاـ تزاحم فى ملاكـات الأحكـام الواقعيه الاـلزاميه فى موارد الاشـتباه والالتبـاس لأـن منشـأ التزاحم الحفظى هو جعل الأحكام الترخيصيه والمباحات الواقعيه فى الشريعه المقدسه لأنها لو كانت مجعوله فلا محاله يكون لها ملاك وملاكها يصلح ان يزاحم ملاكات الأحكام الإلزاميه الواقعيه فى مقام الحفظ.

ص: ۲۸۰

ولكن يرد على هذا القول:

أولاًـ ان المباحـات الأصـليه لم تكن مجعوله فى الشـريعه المقـدسه بـل هى ثـابته من الأـزل وذاتيه بمعنى ذاتى باب البرهان لأن الإنسـان مطلق العنـان يفعـل مـا يشـاء ويترك مـا يشاء والشـريعه قـد جاءت لتحديـد هـذا الاطلاق وتقييـده بحـدود معينه وبقيود

مخصوصه لا تضر بحريه الإنسان أيضا إذ هو حر فی تكلمه شريطه أن لا يكون كذبا أو غيبه للمؤمنين وهو حر فی عمله شريطه أن لا يكون محرما وأن لا يضر بالناس وما شاكل ذلك ولكن الشريعه جاءت لتحديد هذا الاطلاق باعتبار أن هذا الإطلاق ربما أدی إلی الهرج والمرج واختلال النظام فی الكره الأرضيه فجاءت الشريعه لحفظ العداله الاجتماعيه والتساوی فی الحقوق ولحفظ الأمن.

فإذاً ليست المباحات الأصليه مجعوله حتی يكون لها منشأ وملاک.

وثانياً: لو سلم أن المباحات الأصليه مجعوله فی الشريعه المقدسه ولكن منشأ جعلها عدم المقتضی للحكم اللزومی (التكليفی والوضعی) فی الفعل وعدم الملاک وعليه لا يكون هناک ملاک للأحكام الترخيصيه حتی يكون مزاحما لملاک الأحكام الالزاميه فی مقام الحفظ.

وثالثاً: ولو تنزلنا عن ذلک وسلم أن جعل الإباحه الشرعيه ناشئ عن وجود مقتضی له كما هو الحال فی جعل الوجوب والحرمه وغيرها من الأحكام الإلزاميه التكليفيه والوضعيه ولكن مقتضی الترخيص يقتضی ترخيص المكلف بين الفعل والترک فيكون المكلف مخير بين الفعل والترک ومن الواضح أن هذا المقتضی لا يصلح ان يزاحم مقتضی الوجوب باعتبار ان مقتضی الوجوب يلزم المكلف بالإتيان بالواجب بحيث لو لم يأتی به لاستحق الإدانه والعقوبه ومن الواضح أن مقتضی الحكم الترخيصی لا يصلح لمزاحمه مقتضی الحكم الإلزامی فی مقام الحفظ.

فالنتيجه: ان جعل الحكم الظاهری الالزامی هو بملاک اهتمام المولی بالحفاظ علی ملاكات الأحكام الواقعيه الالزاميه حتی فی موارد الاشتباه والالتباس بحيث لا يرضی الشارع بتفويت تلک الملاكات فی هذه الموارد أيضا ولا مزاحم للملاكات والمبادئ للأحكام الالزاميه وإن قلنا بأن المباحات مجعوله فی الشريعه المقدسه.

واما النوع الثانی: ـــــــ من الأحکام الظاهریه وهی الأحکام الترخیصیه کأصاله البراءه الشرعیه واستصحاب الحکم الترخیصی أو استصحاب عدم الوجوب او عدم الحرمه وکأصاله الطهاره ـــــ فإنها مجعوله فی الشریعه المقدسه لمصلحه عامه وهی المصلحه التسهیلیه بالنسبه الی نوع المکلفین فهی نوع إرفاق بهم وتسهیل علیهم فإن هذه المصلحه تدعو الشارع إلی جعل هذه الأحکام الترخیصیه وتترتب هذه المصلحه علی هذه الأحکام فی مقام الفعلیه فإذا جعل الشارع الأحکام الترخیصیه الظاهریه وصارت فعلیه فبطبیعه الحال تترتب تلک المصلحه العامه علیها.

ولکن تلک المصلحه العامه قد تؤدی إلی تفویت الواجب أو ارتکاب الحرام لأن هذه الاحکام الترخیصیه لا تکون موافقه للواقع دائما ولکن مثل هذا لا یضر:

أولاً: لتقدم المصلحه العامه علی المصالح الشخصیه لأن المصالح الشخصیه لا تصلح لمزاحمه المصالح العامه بالنسبه الی نوع الکلفین.

وثانیاً: أنه لا أثر لترک الواجب الواقعی غیر المنجز ولا أثر للوقوع فی الحرام غیر المنجز باعتبار أن هذه الأحکام الظاهریه الترخیصیه مانعه عن تنجیز الأحکام الواقعیه فهی معذره.

فالنتیجه: أن منشأ جعل الحکام الظاهریه الالزامیه اهتمام المولی بالحفاظ علی ملاکات الأحکام الواقعیه اللزومیه حتی فی موارد الاشتباه والالتباس واما جعل الأحکام الظاهریه الترخیصیه فمنشؤها المصلحه العامه وهی المصلحه التسهیلیه بالنسبه الی نوع المکلفین.

هذا کله فی النقطه الأولی.

واما النقطه الثانیه: فقد ذکر(قده) ان قوه الاحتمال بدرجه الکشف هی الملاک لحجیه الأمارات فإذا کانت الأمارات حجه فی مدلولها المطابقی کانت حجه فی مدلولها الالتزامی بنفس هذه الدرجه ومن هنا تکون حجیه مثبتات الأمارات علی القاعده ولا تحتاج إلی أی مقدمه خارجیه وأی دلیل واما ملاک حجیه الأصول العملیه فأهمیه المحتمل من دون النظر علی الاحتمال بدرجه الکشف فلذلک لا تکون مثبتاتها حجه وإنما هی حجه فی مدلولها المطابقی فقط.

ص: ۲۸۲

وما أفاده(قده) لا يمكن المساعده عليه:

أما ما ذكره من ان ملاك حجيه الأمارات هو بقوه الاحتمال بدرجه الكشف:

فإن أريد: من هذا الكشف هو ان الأماره كاشفه عن مدلولها المطابقى كشفا شخصيا ولو كان بدرجه الظن وحينئذ تكون كاشفه كشفا شخصيا عن مدلولها الالتزامى بنفس هذه الدرجه باعتبار أن الكشف الظنى عن المدلول المطابقى يستلزم الكشف الظنى عن المدلول الالتزامى.

فيرد عليه: ان حجيه الأمارات كظواهر الالفاظ واخبار الثقه ليست مبنيه على الكشف الشخصى بل هى مبنيه على الكشف النوعى فإذا كانت حجيه أخبار الثقه مبنيه على درجه الاحتمال بالكشف النوعى فلا ملازمه بين حجيتها فى مدلولها المطابقى وحجيتها فى مدلولها الالتزامى.

أصاله البراءه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أصاله البراءه

إلى هنا قد تبين أن الأحكام الظاهريه اللزوميه منشؤها اهتمام المولى بالحفاظ على الملاكات الواقعيه للأحكام الواقعيه الالزاميه وأما الأحكام الظاهريه الترخيصيه فإن ملاكها المصلحه العامه المترتبه على جعل الأحكام الظاهريه الترخيصيه وهى الإرفاق بنوع المكلفين والمصلحه التسهيليه بالنسبه الى نوع المكلفين، وليس جعل الأحكام الظاهريه لحل مشكله التزاحم الحفظى.

واما ما ذكره(قده) فى النقطه الثانيه من أن مثبتات الأمارات تكون حجه على هذا القول باعتبار ان ملاك حجيه الأمارات قوه الاحتمال بدرجه الكشف فتدل على ثبوت مدلولها المطابقى على أساس الاحتمال بدرجه الكشف وبنفس الدرجه تدل على مدلولها الالتزامى فلا يحتاج إثبات حجيه مثبتات الأمارات إلى أى دليل خارجى فللمناقشه فيه مجال.

فإن درجه من الكشف وإن كانت ملاكا لحجيه الأمارات كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ فإن بناء العقلاء على العمل بأخبار الثقه إنما هو لنكته ولا يمكن ان يكون جزافا وتعبديا لأن التعبد إنما يتصور فى الأحكام الشرعيه لا فى الأحكام العقلائيه فسيره العقلاء قد جرت على العمل بأخبار الثقه من جهه أقوائيه كشفها عن الواقع نوعا عن أخبار غير الثقه وكذلك ظواهر الالفاظ فإن سيره العقلاء قد جرت على العمل بظواهر الالفاظ من جهه أقوائيه كشفها عن الواقع نوعا من ظواهر الافعال. ولكن المراد من الكشف إذا كان هو الكشف النوعى فإن أخبار الثقه أقوى كشفا نوعا من أخبار غير الثقه لا من جهه ان كل فرد منها كذلك فإنه قد يكون هناك أفرادا من اخبار غير الثقه أقوى كشفا عن الواقع من خبر الثقه نعم بحسب النوع خبر الثقه أقوى كشفا من خبر غير الثقه فالكاشفيه النوعيه صفه للخبر لا صفه للمدلول المطابقى للخبر فإن خبر الثقه إذا قام على وجوب شيء فالوجوب هو المدلول المطابقى وهذا الخبر حجه سواء أفاد الاطمئنان والوثق بالوجوب أو أفاد الظن بالوجوب او لم يفد ذلك بل حتى لو كان الظن على خلافه فعلى جميع التقادير يكون خبر الثقه حجه باعتبار أن حجيته بملاك الوثوق النوعى لا بملاك الوثوق

الشخصی فالوثوق النوعی لم یوجد فی مرحله التطبیق والخارج وإنما هو مفهوم فی عالم الذهن وربما ینطبق علی الاطمئنان أو الظن وقد لا یکون هنا لا اطمئنان ولا ظن بل الموجود شک بل وهم أی الظن بالخلاف ولکن مع ذلک یکون خبر الثقه حجه لأن ملاک حجیته الوثوق النوعی لا الوثوق الشخصی. فإذا قام خبر الثقه علی وجوب شیء فدلیل حجیته سواء کانت سیره العقلاء أم کان الآیات الکریمه ام الروایات أم الاجماعات المنقوله أو السیره المتشرعیه علی جمیع التقادیر تدل جمیع أدله حجیه اخبار الثقه علی حجیته بملاک الوثوق النوعی وإن لم یحصل وثوق فی الخارج بمدلوله المطابقی بل هو حجه حتی لو حصل ظن علی خلاف المدلول المطابقی.

ص: ۲۸۳

وعلی هذا فلا ملازمه بین حجیه خبر الثقه فی المدلول المطابقی وبین حجیته فی المدلول الالتزامی فإن خبر الثقه حجه فی مدلوله المطابقی حتی مع الظن علی الخلاف بأن یکون موهوما ومن الواضح أنه لا ملازمه بین حجیه خبر الثقه بملاک الوثوق النوعی فی مدلوله المطابقی وبین حجیته بنفس هذا الملاک فی مدلوله الالتزامی فإن خبر الثقه قد قام علی وجوب شیء مثلا ودلیل الحجیه إنما یدل علی حجیته بالنسبه إلی مدلوله المطابقی أی الوجوب بملاک الوثوق النوعی وإن لم یکن موجودا فی الخارج بل لعل الموجود فی الخارج هو الوهم فقط.

وعلی هذا لا یمکن إثبات حجیه مثبتات الأمارات بهذا الطریق، هذا من جانب.

ومن جانب آخر ما هو الفرق بین الأمارات والأصول العملیه أی ما هو الفارق بین خبر الثقه الذی هو أماره وبین الاستصحاب الذی هو أصل عملی؟

یمکن أن یکون الفرق بینهما هو فی مصب جعل الحکم الظاهری کالحجیه فإن کان مصب جعل الحکم الظاهری هو قوه الاحتمال بدرجه الکشف النوعی فهو أماره ولیس من الأصول العملیه وإن کان مصب جعل الحکم الظاهری هو قوه المحتمل من دون النظر إلی قوه الاحتمال وضعفه فهو من الأصول العملیه ویکون المأخوذ فی موضوع هذه الأصول الشرعیه هو الشک والمراد منه هو الشک بمعناه اللغوی والعرفی وهو عدم العلم ولا یراد منه تساوی الطرفین فی الاحتمال لأن هذا مجرد اصطلاح من المناطقه لم یقم علیه دلیل لا عرفا ولا لغه باعتبار ان معنی الشک لغه وعرفا هو عدم العلم فیقال لمن لم یعلم بالشیء أنه شاک فیه فیشمل الظن أیضا فلا مانع من کون الأصل العملی مفیدا للظن ولکن مع ذلک هو من الأصول العملیه لا من الأمارات وحینئذ لا تکون مثبتاته حجه.

ص: ۲۸۴

وأما أماريه الأمارات فهى متقومه بالطرف الراجح سواء كان بمرتبه الظن او أقوى منه وأما المرجوح وكذلك الشك المتساوى الطرفين فلا يصلح لأن يكون اماره.

وعلى هذا إذا كان ملاك حجيه الظن هو بقوه الاحتمال فهو أماره واما إذا كان ملاك حجيته هو أهميه المحتمل فهو من الأصول العمليه الشرعيه.

والحاصل انه لا يمكن إثبات حجيه مثبتات الأمارات بذلك.

والصحيح فى المقام ان يقال: إن حجيه مثبتات الأمارات تتوقف على تماميه عناصر ثلاث:

العنصر الأول: ان يكون لسان الأماره لسان الحكايه والإخبار عن الواقع باعتبار أن الإخبار عن الشيء إخبار عن لوازمه بالارتكاز القطعى العرفى كما هو الحال فى أخبار الثقه فإن لسانها لسان الحكايه والإخبار عن الواقع وكذلك ظواهر الالفاظ واما الظن وكذلك السيره والإجماع وما شاكل ذلك فليس لسانها الحكايه والإخبار عن الشيء فلا تكون مثبتاتها حجه فحجيه مثبتات الأمارات مختصه بالأمارات التى يكون لسانها لسان الحكايه والإخبار عن الواقع.

العنصر الثانى: ثبوت الملازمه بين الإخبار عن شيء والإخبار عن لوازمه والحكايه عن شيء والحكايه عن لوازمه، فإن اللزوم المعتبر فى الدلاله الالتزاميه هو خصوص اللزوم البيّن بالمعنى الأخص لأنه هو الذى يستطيع تشكيل الدلاله الالتزاميه فى مقام الإثبات.

العنصر الثالث: ان يدل دليل حجيه الأمارات على حجيتها بعنوانيها الخاصه وبأسمائها المخصوصه بدون دخل خصوصيه داخليه او خارجيه فى حجيتها فخبر الثقه حجه بعنوانه المخصوص وظواهر الالفاظ حجه باسمها المخصوص وعنوانها الخاص بدون دخل أى جهه فى موضوع هذه الحجيه لا الجهه الداخليه ولا الجهه الخارجيه.

فإذا توفرت هذه العناصر الثلاثه تمت حجيه مثبتات الأمارات ومع الإخلال بأحدها فهو إخلال بدلاله الأماره على إثبات مداليلها الالتزاميه فيكون إخلال فى حجيه مثبتات الأمارات.

اصاله البراءه بحث الأصول

ص: ٢٨٥

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: اصاله البراءه

إلى هنا قد تبين أن حجيه مثبتات الأمارات تبتنى على توفر ثلاثه عناصر فيها:

العنصر الأول: ان يكون لسانها لسان الحكايه عن الواقع والإخبار عنه كما هو الحال فى أخبار الثقات وظواهر الالفاظ وما شاكلهما.

العنصر الثاني: أن تكون الملازمه العرفيه بين الإخبار عن شيء والإخبار عن ملازمه وبين الحكايه عن شيء والحكايه عن لوازمه ثابته.

العنصر الثالث: أن يكون مصب الحجيه وموضوعها الأماره بعنوانها الخاص واسمها المخصوص والا احتمل دخل خصوصيه المورد فى الحجيه.

فإذا توفرت هذه العناصر الثلاث كانت مثبتات الأمارات حجه ومع عدم توفر ولو بعضها فلا تكون مثبتات الأمارات حجه.

أما العنصر الأول: فهو متوفر فى اخبار الثقه وظواهر الالفاظ فإن من أخبر عن شيء أخبر عن لوازمه أيضا ومن حكى عن شيء حكى عن لوازمه أيضا.

وأما العنصر الثاني: فلا شبهه فى ان الملازمه بين الإخبار عن شيء والإخبار عن لوازمه ثابته ومرتكزه فى أذهان العرف والعقلاء بحيث لو أخبر ثقه عن شيء ينتقل الذهن إلى لوازمه بدون ادنى منبه وهذا معنى ان الملازمه بينهما بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص الذى يشكل الدلاله الالتزاميه فى مقام الإثبات. وعلى هذا يوجد لدينا إخباران طوليان: أحدهما إخبار عن المدلول المطابقى وهو الملزوم او الملازم. والآخر إخبار عن لوازمه، ولكن الخبر الثانى فى طول الخبر الأول ودلاله الأماره على حجيه الخبر الأول دلاله مطابقيه أصليه ودلالتها على حجيه الخبر الثانى دلاله فرعيه فإن الدلاله الالتزاميه تتبع الدلاله المطابقيه فى الحدوث والبقاء فحدوثها بحدوث الدلاله المطابقيه وبقائها ببقاء الدلاله المطابقيه فلو سقطت الدلاله المطابقيه بسبب المعارض مثلا فتتبعها الدلاله الالتزاميه فى السقوط أيضا.

والحاصل: ان الإخبار عن شيء أخبار عن لوازمه فهنا خبران طوليان فدلاله الدليل على الأول بالمطابقه وعلى الثانى بالالتزام.

ص: ۲۸۶

واما العنصر الثالث: فلأن دليل الحجيه إذا كان مصبه الأماره بعنوانها الخاص واسمها المخصوص فالدليل يدل على حجيه خبر الثقه بما هو خبر الثقه بقطع النظر عن خصوصيه مورد خبر الثقه فلا يحتمل دخل خصوصيه المورد فى حجيته. وهذا بخلاف الظن مثلا فإنه وإن كان من الأمارات إلا أن لسانه ليس لسان الحكايه والإخبار عن الواقع، فإذا كان حجه فى مورد ما مثلا كاشتباه القبله وعدد الركعات إلا أنه لا يكون مثبتا للوازمه؛ لعدم توفر عنصرين من العناصر الثلاثه المتقدمه:

العنصر الأول: ان لسانه ليس لسان الإخبار والحكايه عن الواقع.

العنصر الثانى: احتمال دخل خصوصيه المورد فى حجيه الظن أى أن الظن بالقبله وبعدد الركعات حجه لا مطلقا فاحتمال خصوصيه المورد ودخلها فى حجيه الظن موجود فلا تكون مثبتاته حجه.

وأما إذا قام خبر ثقه على ثبوت الهلال وفرضنا أنه حجه فى هذا المورد فبما ان لسانه لسان الحكايه والإخبار عن ثبوت الهلال فى الواقع فقد يظن أن مثبتاته حجه إلا انه لا يمكن الجزم بذلك لأنه لا يمكن التعدى عن مورده إلى سائر الموارد لاحتمال خصوصيه المورد فى ثبوت الحجيه لخبر الثقه عند رؤيه الهلال فإذا فرض أنه لا دليل على حجيه أخبار الثقه مطلقا وإنما الدليل يدل على حجيته فى خصوص مورد ثبوت الهلال فعندئذ احتمال ان للمورد خصوصيه وهى دخيله فى حجيته وارد جدا ومعه لا يمكن التعدى إلى سائر الموارد وأن خبر الثقه حجه مطلقا.

فالنتيجه: ان حجيه مثبتات الأمارات منوطه بتوفر هذه العناصر الثلاثه فمع توفرها فى أماره فهى كما تكون حجه فى إثبات مدلولها المطابقى كذلك هى حجه فى إثبات مدلولها الالتزامى.

ثم إن الفرق المزبور بين الأمارات وبين الأصول العمليه ذاتى لا اعتبارى لأن الأمارات طريق إلى الواقع بطريقيه ناقصه وهذه الطريقيه الناقصه ذاتيه للأمارات وتكوينيه وغير قابله للجعل بل لا يمكن تعلق الجعل التشريعى بها إذ لا يمكن تكوين الشىء بالجعل التشريعى الاعتبارى واما الأصول العمليه فلا تكون بنفسها طريقا ناقصا إلى الواقع.

وهـذا الفراق بينهمـا هـو السـبب فى جعـل الحجيه للأمـارات بملاـك أنهـا طريـق الى الواقع سواء كـانت الحجيه بمعنى الطريقيه والكاشـفيه كمـا هو مبنى مـدرسه المحقق النـائينى أو كانت بمعنى ان المجعول فيها هو الحكم الظاهرى المماثل للحكم الواقعى فى صوره المطابقه والمخالف له فى صوره عـدم المطابقه وقـد نسب هـذا القول إلى شـيخنا الأنصارياً وربما ينسب إليه أن معنى حجيه الأمـارات تنزيلهـا منزله القطع فمن أجـل ذلـك تقوم مقام القطع الطريقى ومقام القطع الموضوعى باعتبار انها بمنزله القطع فى إثبـات الأحكـام الواقعيه وإثبـات الأحكـام المـترتبه على نفس القطع كمـا هو الحـال فى القطع الموضوعى أو كـانت الحجيه المجعوله فى الامارات بمعنى ان المجعول فيها هو المنجزيه والمعـذريه كما هو مختار صاحب الكفايه(قـده) أو انه لا مجعول فى بـاب الأمـارات لا الطريقيه والكاشـفيه ولا الحكم الظاهرى ولا المنجزيه والمعـذريه فإن الحاكم فى المنجزيه والمعـذريه إنما هو العقـل فلاـ تكون قابله للجعل باعتبار أن المنجزيه أثر لتنجيز العلم التفصـيلى والعلم الإجمالى والأثر لا يمكن انفكاكه عن المؤثر وإلاـ لزم انفكاك المعلول عن العله فكيف تكون المنجزيه مجعوله والجعل اعتبار وأمره بيـد الجاعل نفيا وإثباتا. وأيضا لا يمكن أن يكون المجعول الحكم الظـاهرى إذ لاـ دليـل على ذلـك فلم يرد فى شـىء من الأـدله جعل الحكم الظاهرى أو تنزيل الأماره منزله القطع فـإن عمـده الـدليل على حجيه الأمـارات كأخبار الثقه سـيره العقلاء ولا جعل فيها لأنها عباره عن عمل العقلاء بأخبار الثقه وبظواهر الالفـاظ. نعم إذا جرت سـيره العقلاـء على العمـل بأخبـار الثقه وأمضاها الشارع بسـكوته وعـدم الردع عنها فالعقل يحكم بتنجيزها للواقع عنـد الإصابه وتعـذيرها عند الخطأ ولكن الحاكم بالمنجزيه والمعذريه حينئذ هو العقل فلا تكون المنجزيه والمعذريه مجعوله بحكم الشارع ولا الحكم الظاهرى ولا الطريقيه والكاشفيه بل العقل حاكم بعد امضاء الشارع لهذه السيره.

أصاله البراءه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

إلى هنا قد تبين أن الفرق بين الأمارات الشرعيه وبين الأصول العمليه الشرعيه إنما هو بالذات فإن كاشفيه الأمارات ذاتيه بدرجه الكاشفيه الناقصه وطريقيتها تكوينيه وغير قابله للجعل وأما الأصول العمليه فليست بكاشفه ولو بدرجه قليله وما هو المعروف بين الأصوليين من أن الاستصحاب من الأصول المحرزه وله درجه من الكاشفيه غير تام لأنا ذكرنا في محله وسوف يأتى الكلام فيه من أنه كباقى الاصول العمليه وليس هو من الأصول المحرزه بل هو من الأصول غير المحرزه كأصاله البراءه وأصاله الطهاره وما شاكل ذلك، وأما الأصول العمليه الجاريه فى الشبهات الموضوعيه كقاعده الفراغ والتجاوز وما شاكلهما فقد ذكرنا ان قاعده الفراغ قاعده عقلائيه وهى من الأمارات وكذلك التجاوز وأما الأصول العمليه الجاريه فى الشبهات الحكميه كأصاله البراءه وأصاله الطهاره والاستصحاب فليس فيها أى درجه من الكشف.

وليس الفرق بينهما بالجعل والاعتبار كما هو المعروف بين الأصوليين، وذلك حيث تبنت مدرسه المحقق النائينى(قده) على أن الفرق بينهما فى سنخ المجعول إذ المجعول فى باب الأمارات هو الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى وأما المجعول فى باب الأصول العمليه فهو الجرى العملى على طبقها خارجا، وأما الفرق بينهما استنادا إلى ما نسب إلى الشيخ الأنصارى(قده) من أن المجعول فى باب الأمارات هو الأحكام الظاهريه المماثله للأحكام الواقعيه فى صوره المطابقه والمخالفه فى صوره عدم المطابقه فهو أن المجعول فى باب الأمارات هو الأحكام الطريقيه بينما المجعول فى باب الأصول العمليه فهو الأحكام الظاهريه التى لا تكون طريقا إلى الواقع لأن الشارع فى الأصول العمليه يعين وظيفه المكلف فى مقام العمل فليس المجعول فيها الأحكام الظاهريه الطريقيه، وأما على ضوء مختار المحقق الخراسانى(قده) يكون الفرق بينهما إنما هو فى مصب الحجيه ذلك لأنه(قده) قد فسر حجيه الأمارات بالمنجزيه والمعذريه ومصبها طريقيه الأمارات وقوه الاحتمال بدرجه الكشف وأما الأصول العمليه فهى أيضا منجزه ومعذره كما فى الاشتغال والاستصحاب المثبت للتكليف والبراءه والاستصحاب المثبت لعدم التكليف ولكن هذه المنجزيه والمعذريه كائنه فى ظرف الجهل بالواقع وتحيّر المكلف.

ص: ٢٨٩

ولكن ذكرنا أنه لا جعل فى باب الأمارات أصلا لا جعل الطريقيه والكاشفيه ولا جعل الحكم الظاهرى ولا جعل المنجزيه والمعذريه، نعم المنجزيه والمعذريه إنما هى بحكم العقل فإن سيره العقلاء إذا جرت على العمل بأخبار الثقه وظواهر الالفاظ والشارع أمضاها فهذا الامضاء ليس جعلا منه لأنه قلنا إنه يكفى فى تحصيل الامضاء سكوت الشارع عن الردع عن هذه السيره ومع امضاء الشارع لهذه السيره يحكم العقل بأن الأماره منجزه عند الاصابه وعند المخالفه للواقع معذره، وأما فى باب الأصول العمليه الشرعيه فإنه يوجد فيها جعل من قبل الشارع لأنها مجعوله شرعا لتعيين وظيفه المكلف فى مقام التحيّر.

وعلى هذا يكون الفرق بين نظريتنا وبين سائر النظريات حاصل فى التفصيل التالى:

أما الفرق بين نظريتنا وبين نظريه مدرسه المحقق النائينى(قده) فهو من وجوه:

الأول: أنه على ضوء نظريه مدرسه المحقق النائينى(قده) يكون الفرق بين الأمارات وبين الأصول العمليه كائن فى سنخ المجعول وعلى ضوء نظريتنا يكون الفرق بينهما ذاتى لا بالجعل لتقوم الأمارات بقوه الاحتمال بدرجه من الكشف الذاتى التكوينى وإلا فلا يصدق عليها عنوان الأماره وليس كذلك الأصول العمليه فلا يوجد فيها أى كشف لأنه المنظور فيها قوه المحتمل واهميته بدون النظر إلى قوه الاحتمال.

الثانى: وفق نظريه مدرسه المحقق النائينى تكون مثبتات الأمارات حجه مطلقا أى سواء كان لسان الأماره لسان الحاكيه والإخبار عن الواقع أم لم يكن كذلك، واما مثبتات الأصول العمليه فلا تكون حجيه مطلقا. ولكن وفق نظريتنا إنما تكون مثبتات الأمارات حجه فى خصوص الأمارات التى يكون لسانها لسان الحاكيه والإخبار عن الواقع دون غيرها ومنه يتضح ان مثبتات الأصول العمليه لا تكون حجه مطلقا.

الثالث: الملازمه بين المدلول المطابقى والمدلول الالتزامى فى موارد الأمارات إنما هى بالتعبد على ضوء نظريه مدرسه المحقق النائينى ولكن الملازمه بينهما على ضوء نظريتنا تكوينى لأن الإخبار والحكايه عن الشىء إخبار وحكايه عن لوازمه تكوينا.

وأما الفرق بين نظريتنا ونظريه المحقق الخراسانى(قده) فهو فى ان المجعول فى باب الأمارات على ضوء نظريته(قده) هو المنجزيه والمعذريه وقد قلنا إنه لا يمكن جعل المنجزيه والمعذريه لأنها معلوله للمنجز سواء كان المنجز هو العلم التفصيلى ام العلم الإجمالى او احتمال التكليف كما فى الشبهات قبل الفحص ولا يمكن التفكيك بين العله ومعلولها لأنه تفكيك بين الأثر والمؤثر وهو مستحيل وعليه لا يمكن أن تكون المنجزيه والمعذريه مجعوله بل هى بحكم العقل.

وأما ما نسب إلى شيخنا الأنصارى(قده) - من أن المجعول فى باب الأمارات هو الأحكام الظاهريه – فهو مما لا أصل له ولذا لا نهتم ببيان الفرق بينه وبين نظريتنا.

هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى إذا بنى على عدم حجيه مثبتات الأمارات فهل يوجد فرق بين الأمارات والأصول العمليه او لا يوجد فرق بينهما؟

قد يقال كما قيل: إنه لا فرق بينهما فإن الفرق بينهما فى أن مثبتات الأمارات حجه ومثبتات الأصول العمليه لا تكون حجه وأما مع الإغماض عن ذلك وتسليم ان مثبتات الأمارات لا تكون حجه فلا يوجد فرق بينهما.

ولكن هذا القيل: غير صحيح إذ الفرق بينهما موجود ذاتا فإن الأمارات مبنيه على قوه الاحتمال بدرجه الكاشفيه وإن قلنا إنها لا تكون حجه إلا فى إثبات مدلولها المطابقى ولا تكون حجه فى إثبات مدلولها الالتزامى وأما الأصول العمليه فهى مبنيه على قوه المحتمل وعلى أهميته من دون النظر إلى قوه الاحتمال وهذا الفرق بينهما موجود تكوينا سواء قلنا بحجيه مثبتات الأمارات أم لم نقل، نعم حجيه مثبتات الأمارات بحاجه إلى نكات أخرى. كما ان القول بتقديم الأمارات على الأصول العمليه بالتخصيص او بالحكومه او بالورود بحاجه إلى نكات أخرى.

أصاله البراءه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

تحصل مما ذكرنا أن الفرق بين الأمارات والأصول العمليه الشرعيه إنما هو فى مقام الثبوت وفى المرتبه السابقه على الجعل وإن قلنا بأن مثبتات الأمارات لا تكون حجه ولكن مع ذلك تختلف الأمارات عن الأصول العمليه فى مقام الثبوت لأن أماريه الأماره مقومه ذاتيه للأمارات فهى بمثابه الفصل المقوم لها فلا يعقل صدق الأماره على الاحتمال أو على الوهم او على الاحتمالين المتساويين تكوينا فأماريه الأمارات مقومه ذاتيه لها وهى بمثابه الفصل المقوم.

فمصب وموضوع حجيه الأماره قوه الاحتمال بدرجه الكشف وأما الأصول العمليه الشرعيه فموضوعها حقيقه وواقعا تحيّر المكلف وعدم علمه بالوظيفه لا كما وكيفا من جهه جهله بالواقع وكونه شاكا فيه فمن اجل ذلك يكون متحيرا فتحيره هو موضوع حجيه الأصول العمليه الشرعيه.

هذا هو الفرق ثبوتا بين الأصول العمليه الشرعيه وبين الأمارات بقطع النظر عن أن المجعول الطريقيه والكاشفيه أو أن المجعول هو الحكم الظاهريه أو المنجزيه والمعذريه وسواء قلنا بحجيه مثبتات الأمارات أو لم نقل لأن حجيه مثبتات الأمارات من جهه اخرى وهى أن لسان الأماره ان كان لسان الحكايه والإخبار عن الواقع فمثبتات الأماره حجه للملازمه العرفيه بين الإخبار عن شيء والإخبار عن لوازمه وهذه الملازمه العرفيه تشكل الدلاله الالتزاميه وأما الأمارات التى لا يكون لسانها لسان الإخبار عن الواقع والحكايه عنه فلا تكون مثبتاتها حجه كالظن بالقبله فإنه حجه ولكن لا تكون مثبتاته حجه وكذلك الظن فى عدد الركعات.

وأما تقديم الأمارات على الأصول العمليه فهى من جهه أخرى وهى أن التقديم من باب التخصيص أى أن الأمارات مخصصه لأدله الأصول العمليه باعتبار أن نسبتها إلى أدله الأصول العمليه نسبه الخاص إلى العام ونسبه المقيد إلى المطلق أو تقديمها عليها بملاك الحكومه وأن الأمارات حاكمه على أدله الأصول العمليه الشرعيه أو أن تقديمها عليها من باب الورود أى أنها رافعه لموضوع الأصول العمليه وجدانا فهى وارده عليها فهذا يختلف باختلاف النظريات والآراء.

ص: ۲۹۲

فعلى المسلك المنسوب إلى الشيخ الأنصارى(قده) من ان المجعول فى باب الأمارات الحكم الظاهرى المماثل للحكم الواقعى فى صوره المطابقه والمخالف له فى صوره عدم المطابقه ومسلك المحقق الخراسانى من أن المجعول فى باب الأمارات هو المنجزيه والمعذريه يكون تقديم الأمارات على الأصول العمليه الشرعيه من باب التخصيص لا من باب الحكومه ولا الورود لأن المجعول فى باب الأصول العمليه هو حكم ظاهرى او هو المنجزيه والمعذريه.

وأما على ضوء مدرسه المحقق النائينى(قده) من أن المجعول فى باب الأمارات الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى فيكون

تقـديمها على أدله الأـصول العمليه من بـاب الحكومه لأـن المـأخوذ فى موضوع الأـصول العمليه عـدم العلم بـالواقع والجهـل به والمفروض أن الأمارات علم بحكم الشـرع غايه الأمر لم يكن علما وجدانيا بل هو علم تعبدا وعليه يكون رافعا لموضوع الأصول العمليه وهو عدم العلم وهذا هو معنى الحكومه.

واما بناءً على ما هو الصـحيح من ان موضوع الأصول العمليه الشـرعيه هو التحيّر ولكن منشأ هـذا التحيّر عـدم العلم بالواقع وعـدم قيـام الحجه عليه والجهـل به والشـك فيه فالمكلف متحيّر ولا يعلم بوظيفته لا كما ولا كيفا وعليه تكون الأمارات الشـرعيه وارده على الأصول العمليه الشـرعيه لأن الأمارات الشـرعيه بعـد حجيتها رافعه للتحيّر وجـدانا لأن المكلف بعد قيام الأماره يعلم بوظيفته كما وكيفا فلا يكون متحيّرا. وتفصيل ذلك يأتى فى باب التعادل والترجيح ويمكن أن يأتى فى ضمن البحوث القادمه أيضا.

إلى هنا قد تبين أن الفرق بين الأمارات الشرعيه والأصول العمليه الشرعيه فى مقام الثبوت والمرتبه السابقه لا فى مقام الإثبات وما ذكره الأصحاب من الفروق هى فروق فى مقام الإثبات ولا يمكن المساعده على شىء منها.

وبعد ذلک يقع الكلام فى تقسيم الأصول العمليه الشرعيه.

فقد قسّم الأصوليون الأصول العمليه الشرعيه إلى قسمين ونوعين:

النوع الأول: الأصول غير المحرزه.

النوع الثانی: الأصول العمليه المحرزه.

والنوع الأول: فهو من قبيل أصاله البراءه الشرعيه وأصاله الطهاره الشرعيه وأصاله الاحتياط الشرعيه وغيرها.

والنوع الثانی: فهی من قبيل الاستصحاب فی الشبهات الحكميه واما فی الشبهات الموضوعيه فالأصول المحرزه كثيره كقاعده الفراغ والتجاوز والحيلوله وما شاكل ذلك فإنها من الأصول المحرزه على المشهور بين الأصحاب.

ثم إن الفرق بين الأصول المحرزه وبين الأصول غير المحرزه يوجد له تفسيران:

التفسير الأول: ما ذكرته مدرسه المحقق النائينی (١) (قده) فقد ذكرت أن للقطع اربع حيثيات:

الحيثيه الأولى: حيثيه الاستقرار والثبات الجزمی المترتب على اليقين، لأن الإنسان إذا تيقن بشیء استقرت نفسه.

الحيثيه الثانيه: الطريقيه والكاشفيه فهی من لوازم القطع، بل هی عين القطع لأنه عباره عن الكاشفيه اليقينيه للواقع.

الحيثيه الثالثه: التنجيز والتعذير.

الحيثيه الرابعه: البناء عليه والجری العملی على طبقه.

فهذه الحيثيات الأربعه مترتبه على القطع واليقين الوجدانی.

أما الحيثيه الأولى: فهی مختصه بالقطع ولا يمكن ترتب هذه الحيثيه على اليقين التعبدی لأن استقرار النفس وثباتها امر تكوينی فلا يعقل ترتبه على أمر تعبدی لاستحاله تأثير الأمر التعبدی فی الأمر التكوينی فلا يمكن ان يكون اليقين التعبدی مؤثرا فی الثبات والاستقرار النفسی.

واما الحيثيه الثانيه: فهی مجعوله فی الأمارات لأن المجعول فی الأمارات هی الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدی غايه الأمر أن هذه الحيثيه تكوينيه فی القطع الوجدانی لاستحاله جعل الطريقيه له وتعبديه فی الأمارات الشرعيه.

واما الحيثيه الثالثه: فهی مجعوله للأصول العمليه غير المحرزه لأن أصاله البراءه الشرعيه معذره بجعل الشارع وأصاله الاحتياط الشرعيه منجزه بجعل الشارع.

١- فوائد الأصول، تقرير بحث المحقق النائينی للشيخ الكاظمی، ج۴، ص۴٨٢.

واما الحيثيه الرابعه: وهى الجرى العملى على طبق القطع فهى مجعوله فى الاصول العمليه المحرزه كالاستصحاب لأن الشارع حكم بالجرى العملى على طبق الحاله السابقه لا بالطريقيه والكاشفيه ونحوهما.

أصاله البراءه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أصاله البراءه

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره المحقق النائينى(قده) من أن للقطع أربع حيثيات:

الأولى: حيثيه الاستقرار والثبات المترتب على القطع بشيء وهذا أمر تكوينى ولا شبهه فيه وغير قابل للجعل.

الثانيه: حيثيه طريقيه القطع وكاشفيته وهى ذاتيه للقطع بل هى عين القطع فإن القطع عباره عن الكشف عن الواقع وليس له معنى أخر غير الكشف والطريقيه، وهذه الطريقيه قابله للجعل.

ولكن تقدم الكلام فى هذا الجعل وقلنا أن الطريقيه التكوينيه غير قابله للجعل فلا يمكن ان يتعلق الجعل التشريعى بالأمر التكوينى ولا يعقل أن يكون المجعول أمرا تكوينيا والجعل أمرا تشريعيا اعتباريا لأن الجعل عين المجعول فلو كان المجعول أمرا تكوينيا فلا بد أن يكون الجعل أيضا كذلك كالإيجاد والوجود فإن الإيجاد عين الوجود وهما أمران تكوينيان أحدهما عين الآخر والاختلاف بينهما بالاعتبار فلا يعقل ان يكون الجعل أمرا اعتباريا والمجعول أمرا تكوينيا.

واما جعل الطريقيه الاعتباريه فقد ذكرنا أنه لا قيمه له إذ لا وجود له فى الخارج غير وجوده فى عالم الاعتبار والذهن فلا أثر له وهو لا يعدو عن كونه مجرد لقلقه لسان فلا تأثير لهذا الجعل فى الخارج أصلا على تفصيل تقدم الكلام فيه.

الثالثه: وهى حيثيه التنجيز والتعذير الموجود فى الأصول غير المحرزه باعتبار أنها معذره ومنجزه كأصاله البراءه أصاله الاحتياط.

الرابعه: وهى الجرى العملى على طبق الأصل وهذه الحيثيه موجوده فى الأصول المحرزه كأصاله الاستصحاب.

فيقع الكلام فى هاتين الحيثيتين، فيقع:

ص: ۲۹۵

أولا: فى الفرق بين الأصول المحرزه والأصول العمليه غير المحرزه.

وثانيا: النظر إلى ما هو المجعول فى الأصول المحرزه وما هو المجعول فى الأصول غير المحرزه.

أما الأمر الأول: فتاره يقع الكلام فى مقام الثبوت وأخرى فى مقام الإثبات.

أما الكلام فی مقام الثبوت

فتاره یقع فی الأصل المحرز کالاستصحاب وأخری فی سائر الأصول.

أما الاستصحاب: فمورده الحاله السابقه وإذا حللنا هذه الحاله لا نجد فیها ما یبرر کون الاستصحاب من الأصول المحرزه لأن الحاله السابقه مشتمله علی نقطتین:

النقطه الأولی: الیقین بحدوث الحاله السابقه.

النقطه الثانیه: نفس حدوث الحاله السابقه بقطع النظر عن تعلق الیقین به.

أما النقطه الأولی: فالیقین بحدوث الحاله السابقه لا یمکن بقاؤه فی ظرف الشک لأن شأن الیقین الکشف عن الواقع علی ما هو علیه ولا تأثیر للیقین علی الواقع بما هو علیه کما لو علم الإنسان بأن زیدا عادل أو عالم أو فاسق فإن علمه بأحد هذه الأمور لا یؤثر فی وجوده فی الواقع بعد ان لم یکن موجودا فإن العلم مجرد الکشف عن الواقع علی ما هو علیه بما له من المبادئ وبما له من العله ولا تأثیر للقطع أصلا.

ومن هنا لا یقتضی الیقین بالحاله السبقه بقاؤه فی ظرف الشک لأنه مجرد کشف ولا تأثیر له فی الواقع. ولو تنزل وسلم ذلک وفرضنا أن الیقین مؤثر فی الواقع ولکن مع ذلک یستحیل ان یکون الیقین بالحاله السابقه مقتضیا لبقائها فی ظرف الشک وذلک لمحذورین:

المحذور الأول: انفکاک المعلول عن العله فإن الیقین بالحدوث قد زال فی ظرف الشک فی البقاء ففی هذا الظرف لا یوجد یقین للمکلف فلو کان مؤثرا فی بقاء الحاله السابقه فی ظرف الشک لزم انفکاک الأثر عن المؤثر والمعلول عن العله وهو مستحیل لأن مبدأ التعاصر بین العله والمعلول من الأولیات البدیهیه.

وعليه لا بد أن يكون المعلول معاصر للعله زمنا ولا يمكن ان يكون متأخرا عنها كذلك فمن أجل ذلك لا يمكن ان يكون اليقين بحدوث الحاله السابقه مؤثرا ومقتضيا لبقائها فى ظرف الشک.

المحذور الثانی: أن اليقين فى ظرف الشک غير موجود فاليقين بالحدوث لا يمكن ان يكون مؤثرا فى البقاء فى ظرف الشک لاستحاله تأثير المتقدم زمنا بالمتأخر كذلک، فالمتحقق فى ظرف الشک هو عدم اليقين ولازم ذلک أن يكون عدم اليقين بالحدوث فى ظرف الشک هو المؤثر فى بقاء الحاله السابقه فى هذا الظرف وهذا أيضا مستحيل فإنه لا يعقل أن يكون العدم مؤثرا وعله لأن السنخيه بين العله والمعلول أمر ضرورى ومن القضايا الأوليه البديهيه باعتبار خروج المعلول من نفس العله ووجوده وجود لنفس العله ولكن بمرتبه نازله فهو إذاً ليس شيئا أجنبيا عن العله فلا يعقل أن يكون العدم مؤثرا.

وعلى هذا فاليقين بالحدوث لا يقتضى بقاء الحاله السباقه فى ظرف الشک أصلا.

واما النقطه الثانيه: وهى حدوث الحاله السابقه فحدوث الحاله السابقه هو وجودها الأول ويعبر عنه بالحدوث والبقاء عباره عن الوجود الثانى، فكما أن الوجود الأول بحاجه إلى العله كذلک الوجود الثانى بحاجه إلى العله لأن سر حاجه الأشياء إلى العله كامن فى وجودها الإمكانى فهو الذى يجعلها محتاجه إلى العله ولا فرق فى هذا الأمر بين الوجود الأول والوجود الثانى فكما ان الوجود الأول وجود إمكانى فكذلک الوجود الثانى.

وعليه: فكما أن حدوث الحاله السابقه بحاجه إلى العله كذلک بقائها – الذى هو الوجود الثانى – بحاجه إلى العله ولا نعلم ان علته موجوده او غير موجوده فكيف يكون الحدوث أماره على البقاء مع انه بحاجه إلى العله والبقاء بحاجه إلى عله أخرى فكلا من الوجودين بحاجه إلى عله؟!

ص: ۲۹۷

ودعوى أن الشـىء إذا حدث دام واستمر لا أصل لها لأن الشىء إذا حدث فقد يدوم وقد لا يدوم فدوامه بحاجه إلى عله كما أن حدوثه بحاجه إلى عله ولا يمكن ان يكون بقاؤه جزافا وبدون عله.

نعم على القول المنسوب إلى المتكلمين والمعتزله من ان سر حـاجه الأشـياء إلى العله هو حـدوثها لا ـ وجودهـا الإمكـانى يمكن القول بان حاجه الأشـياء إلى العله هو فى حـدوثها - وهو الوجود الأول - فقط وأما فى البقاء الذى هو الوجود الثانى للأشـياء فلا تحتاج إلى العله.

ولكن لا يمكن الالتزام به لأن لازم هذا القول أن بقاء الأشياء يكون لازم الوجود لأنه على الفرض ليس بحاجه إلى العله وكل ما يكون كذلك فهو واجب الوجود، وهو ما لا يمكن الأخذ به لأن مبدأ العليه مبدأأأ عام سارٍ فى جميع الأشياء.

ومن هنـا قلنـا فى بحث الجبر والتفويض أن المعـتزله قـد أسـرفت فى تحديـد مبـدأ العليه بتخصـيصه بحـدوث الأشياء فقـط تبعا للمتكلمين، وهو خلاف الضروره كما أن الأشاعره اسرفت فى تعميم مبدا العليه حتى جرى هذا المبدأ فى أفعال المكلفين.

فـإذاً هو مبـدأ عـام ولا يمكن تخصـيصه بالحـدوث فقط لأن الأشـياء بحاجه إلى العله فى وجودها الإمكانى ولا فرق بين الوجود الأول والوجود الثانى فكما ان الوجود الأول وجود ممكن فكذلك الوجود الثانى وجود محتاج إلى العله.

فالنتيجه انه لا يوجد فى الحاله السابقه فى مورد الاستصحاب نكته تبرر كون الاستصحاب من الأصول المحرزه.

وعليه لا يكون الاستصحاب من الأصول المحرزه إذ لا يوجد فى مورده ما يبرر كونه أماره وطريقا وكاشفا عن الواقع.

هذا كله بحسب مقام الثبوت.

واما فى مقام الإثبات

فـأن النهى الوارد فى أدله الاستصـحاب كقوله(ع): (لا تنقض اليقين بالشك) (١) أو (ليس ينبغى لـك أن تنقض اليقين بالشك) (٢) لا ـ شـبهه فى أنه ليس نهيـا مولويا تكليفيا لأن نقض اليقين بالشك امر قهرى وغير قابل لتعلق النهى المولوى به، وعليه فيرجع النهى فى أدله الاستصحاب إلى أحد أمرين:

١- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج١، ص٢۴۵، ابواب نواقض الوضوء، باب١، ح١(ط: آل البيت).

٢- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج٣، ص۴۶۶، ابواب النجاسات والآوانى والجلود، باب٣٧، ح١(ط: آل البيت).

الأمر الأول: أن يكون النهى فيها نهيا إرشاديا إلى تعيين وظيفه المكلف فى موارد الاستصحاب وهى العمل على طبق الحاله السابقه وليس الإرشاد إلى طريقيه الاستصحاب لما تقدم من أنه لا يوجد فى مورد الاستصحاب ما يصلح للطريقيه، وليس فى هذا ما يبرر جعل الاستصحاب طريقا، وحاله فى هذا حال الاحتمال والوهم فى عدم الطريقيه، وما هو صالح للطريقيه هو قوه الاحتمال بدرجه الكشف ومع تساوى الاحتمالين فلا يصلح كلا منهما للطريقيه.

فالنتيجه: ان مفاد النهى فى روايات الاستصحاب هو الإرشاد إلى تعين وظيفه المكلف وهى العمل على طبق الحاله السابقه.

أصاله البراءه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

تحصل مما ذكرنا أن النهى الوارد فى روايات الاستصحاب لا يمكن ان يكون نهيا مولويا تكليفيا لأن نقض اليقين بالشك أمر قهرى وغير اختيارى فلا يمكن أن يكون متعلقا للنهى المولوى التكليفى فلا محاله يحتمل فيه أمران:

الأول: ان يكون مفاد هذا النهى الإرشاد إلى تعيين وظيفه المكلف فى حاله الشك فى البقاء وهى الجرى العملى على طبق الحاله السابقه لا جعل الطريقيه والكاشفيه لما تقدم من أنه لا يوجد فى الحاله السابقه ما يصلح أن يكون أماره فلا معنى لجعل الأماريه والطريقيه ولا يعقل جعل الشك المتساوى الطرفين أماره وطريقا إلى الواقع فالشىء فى نفسه إذا كان أماره وطريقا إلى الواقع يمكن جعله شرعا طريقا – على إشكال تقدم ذكره من أن هذا الجعل لا يمكن أيضا ولكن مع الإغماض عن هذا الإشكال – إذ أن جعل الطريقيه لشىء لا بد أن يكون لما هو فى نفسه طريقا تكوينيا إلى الواقع وأماره عليه وأما إذا لم يكن الشىء فى نفسه طريقا الى الواقع وأماره فلا يمكن جعل الطريقيه له وكونه كاشفا عن الواقع شرعا.

ص: ۲۹۹

فإذاً لا يمكن أن يكون هذا النهى إرشادا إلى جعل الطريقيه والكاشفيه للحاله السابقه فى ظرف الشك.

الثانى: ان يكون مفاد هذا النهى تنزيل الشك منزله اليقين ومرجع هذا التنزيل ومرده إلى جعل الحكم الظاهرى للمنزل المماثل للحكم الواقعى للمنزل عليه وهو اليقين لا جعل الطريقيه والكاشفيه فإن مرجع التنزيل هو جعل الحكم الظاهرى للمنزل المماثل للحكم الواقعى للمنزل عليه فى مقام الجرى العملى على طبق الحاله السابقه وليس مرجع التنزيل إلى جعل الطريقيه والكاشفيه للحاله السابقه لما تقدم من أنه لا يوجد فى الحاله السابقه ما يصلح أن يكون أماره إذ ليس احتمال بقاء الحاله السابقه فى ظرف الشك أرجح من احتمال عدم بقائها حتى يكون هذا الرجحان قابلا لجعل الشارع له طريقا الى الواقع وكاشفا عنه – مع غض النظر عن الإشكال المتقدم –.

فمفاد أدله الاستصحاب لا يخلو من هذين الأمرين. وكلاهما لا يتكفل جعل الطريقيه والكاشفيه.

وعلى هذا:

فإن أراد المحقق النائينى(قده) بالجرى العملى هو الجرى العملى على طبق الحاله السابقه بجعل الطريقيه والكاشفيه.

فيرد عليه: أنه مبنى على أن تكون الحاله السابقه قابله لأن تكون أماره على البقاء وقد تقدم أنه لا يوجد فيها ما يصلح لذلك حتى يجعل الشارع الطريقيه له والكاشفيه.

وإن أراد بالجرى العملى الجرى العملى على طبق الحاله السابقه تعبدا بلا نظر إلى الواقع.

فيرد عليه: أن معنى هذا هو أن الاستصحاب من الأصول العمليه غير المحرزه وليس المجعول فيها الطريقيه والكاشفيه.

وبكلمه: إن أراد بالجرى العملى على طبق الحاله السابقه تنزيل الشک منزله اليقين بالكشف فيرد عليه أن الشک بما هو شک لا يصلح للأماريه ولا يصلح للطريقيه فلا يمكن جعل الكاشفيه والطريقيه له هذا مضافا إلى أن ادله الاستصحاب لا تدل على هذا التنزيل. وإن أراد بالجرى العملى تنزيل الشک منزله اليقين فى الجرى العملى على طبق الحاله السابقه فيرد عليه:

أولا: ان دليل الاستصحاب لا يدل على ذلك.

وثانيا: أن لازم ذلك كون الاستصحاب من الأصول غير المحرزه لا من الأصول المحرزه.

فالنتيجه ان ما ذكره المحقق النائينى(قده) على جميع الاحتمالات لا يمكن معه جعل الاستصحاب من الأصول المحرزه فضلا عن كونه أماره. هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى: ذكر بعض المحققين(قده) (١) على ما فى تقرير بحثه أن مصب حجيه الاستصحاب وموضوعها قوه الاحتمال بدرجه الكشف من جهه واهميه المحتمل من جهه أخرى فالاستصحاب أماره من الجهه الأولى لما تقدم من ان مصب حجيه الأماره قوه الاحتمال بدرجه الكشف فهو ملحق بالأمارات من هذه الناحيه وبلحاظ الناحيه الثانيه يكون ملحق بالأصول العمليه لأن مصب حجيته أهميه المحتمل وأما الأصول العمليه غير المحرزه فمصب حجيتها وموضوعها اهميه المحتمل فقط بدون النظر إلى الواقع هذا هو الفارق بينهما ثبوتا.

والمراد من قوه الاحتمال بدرجه الكشف قوه الاحتمال النوعى لا الشخصى وإلا فلا شبهه فى أن الاستصحاب لا يفيد الظن والوثوق فى كل مورد وقوه وهذا اماره اخرى على ان حجيه أخبار الثقه مجعوله من باب الوثوق النوعى لا من باب الوثوق الشخصى ولهذا يكون خبر الثقه حجه حتى فى ما إذا لم يفد الظن بل حتى لو كان الظن على خلافه وكذلك اهميه المحتمل فإن المراد منها أهميه المحتمل النوعيه لا الشخصيه.

ولكن تقدم الإشكال فى ذلك؛ فإن قوه الاحتمال بدرجه الكشف لا توجد فى مورد الاستصحاب لأن اليقين بحدوث الحاله السابقه بعد زواله وانعدامه لا يقتضى بقاءها فى ظرف الشك وإلا لزم ما ذكرناه من محذور انفكاك المعلول عن العله او تأثير المعدوم فى الموجود ولا يوجد فى مورد الاستصحاب ما يصلح ان يكون أماره ولا يكون البقاء للحاله السابقه راجحا على عدم بقائها فإذاً لا يمكن ان يكون مصب حجيه الاستصحاب قوه الاحتمال بدرجه الكشف فإن قوه الاحتمال تعنى رجحان احتمال البقاء ولكن احتمال بقاء الحاله السابقه فى ظرف الشك ليس أرجح من احتمال عدم بقائها فى ظرف الشك فيه.

١- بحوث فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الشهيد للسيد الشاهرودى، ج٥، ص١٧.

فإذاً لا يمكن المساعده على ما ذكره(قده).

أما ما ذكره فى الأصول العمليه غير المحرزه من ان مصب حجيتها اهميه المحتمل فقد تقدم الإشكال فى ذلك:

أولا: ان المحتمل فى مورد الاصول العمليه الشرعيه الترخيصيه هو الحكم الترخيصى أى الملاك الترخيصى وذكرنا أن الأحكام الترخيصيه والمباحات الأصليه غير مجعوله فى الشريعه المقدسه حتى يكون لها مصالح ومبادئ كالأحكام اللزوميه.

وثانيا: أنا ذكرنا ان الأحكام الظاهريه الالزاميه فى الأصول العمليه الالزاميه غير المحرزه كإيجاب الاحتياط والاستصحاب المثبت للتكليف مجعوله من جهه اهتمام المولى بالحفاظ على ملاكات الأحكام الواقعيه ومبادئها حتى فى ظرف الشك والجهل والالتباس ولهذا جعل الاحتياط والاستصحاب المثبت للتكليف على تفصيل تقدم.

ثم إن ما ذكره المحقق النائينى(قده) من ان الاستصحاب حاكم على الأصول العمليه غير المحرزه لأن المجعول فيه الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى وهو رافع لموضوعها الذى هو الجهل وعدم العلم بالواقع والاستصحاب بناءً على هذا يكون علما غايه الأمر أنه علم تعبدا فمن أجل ذلك يكون حاكما على ادله الأصول العمليه الشرعيه غير المحرزه، واما الأمارات فهى حاكمه على الاستصحاب.

ولكن الجمع بين كلا الأمرين لا يمكن؛ لأنه لا يمكن الجمع بين التسليم بأن المجعول فى الاستصحاب هو الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى فيكون حاكما على أدله الأصول العمليه الشرعيه غير المحرزه لأنه حينئذ علم تعبدى ورافع لموضوع ادله هذه الأصول باعتبار أن موضوعها عدم العلم وبين التسليم بأن الأمارات حاكمه على الاستصحاب إذ كما أن المجعول فى الاستصحاب الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى فالمجعول فى الأمارات أيضا كذلك فكيف تكون الأمارات حاكمه على الاسصحاب طالما أن المجعول فى كليهما واحد؟! إذ معنى حكومه الأمارات على الاستصحاب هو أن المجعول فى باب الاستصحاب هو غير الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى حتى تكون الأمارات بدليل حجيتها حاكمه على الاستصحاب ورافعه لموضوعه تعبدا ومع كون المجعول فى الاستصحاب نفس المجعول فى باب الأمارات وهو الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى فلا محاله يؤدى ذلك إلى قوع المعارضه بينهما فلا حكومه للأمارات بدليل حجيتها على الاستصحاب.

ص: ٣٠٢

وعلى هذا لا ـ يمكن الجمع بين الأمرين اللذين ذكرهما(قده) من حكومه الاستصحاب على باقى الأصول العمليه وحكومه الأمارات على الاستصحاب.

أصاله البراءه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

تقدم الكلام فى التفسير الأول للأمارات.

التفسير الثانى: ما ذكره بعض المحققين (۱) (قده) وحاصله: ان الحكم الظاهرى إذا كان مجعولا ـ على أساس الترجيح بقوه المحتمل بدون النظر إلى قوه الاحتمال فهو أصل عملى غير محرز كأصاله البراءه الشرعيه وأصاله الطهاره ونحوهما وإن كان مجعولا ـ على أساسا الترجيح بقوه المحتمل من جانب وقوه الاحتمال بدرجه الكشف من جانب آخر فهو أصل عملى محرز كالاستصحاب فإن الاستصحاب من الأصل العملى المحرز وهو مجعول على أساسا الترجيح بقوه المحتمل من جانب وقوه الاحتمال من جانب آخر، هكذا ذكره(قده) على تفصيل تقدم.

وذكرنا أن هذا غير صحيح لأن الحكم الظاهرى إن كان مجعولا على نحو الإلزام – سواء كان مفادا بالأصل العملى غير المحرز أو مفادا بالأصل العملى المحرز كالاستصحاب – على المشهور – أو مفادا بالأماره – فملاكه ومباديه اهتمام المولى بالحفاظ على ملاكات الأحكام الواقعيه اللزوميه فى موارد الاشتباه والالتباس وموارد الشك وموارد الجهل بالواقع فإن الشارع لا يرضى بتفويت هذه المبادئ حتى فى هذه الموارد ولهذا أوجب الاحتياط فى بعض الموارد وفى بعضها الآخر أقام الأماره المتكفله للأحكام الالزاميه او الاستصحاب المثبت للتكليف الالزامى من الوجوب أو الحرمه او نحوهما فمبدأ هذا الحكم وملاكه هو اهتمام المولى، نعم.. فى بعض الأحكام الظاهريه كالأحكام الظاهريه فى موارد الأمارات كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ توجد هناك خصوصيه أخرى ملحوظه فى موارد الجعل وهى أن اخبار الثقه أقوى كشفا عن الواقع نوعا من أخبار غير الثقه وظواهر الالفاظ اقوى كشفا وأقرب الى الواقع نوعا من ظواهر الافعال فهذه الخصوصيه ملحوظه فى موارد جعل هذه الأمارات مضافا إلى اهتمام المولى بالحفاظ على ملاكات الأحكام الواقعيه اللزوميه.

ص: ۳۰۳

۱– بحوث فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الشهيد للسيد الهاشمى الشاهرودى، ج۵، ص۱۷.

واما الأحكام الظاهريه الترخيصيه فملاكها المصالح العامه بالنسبه إلى نوع المكلفين والإرفاق بهم والتسهيل بالنسبه إلى نوعهم وهذه المصلحه العامه – وهى المصلحه التسهيليه – مترتبه على جعل الأحكام الظاهريه الترخيصيه فهى غايه لها لأن المولى يتصور هذه المصالح العامه بالنسبه إلى نوع المكلفين فتدعوه هذه المصالح إلى جعل الأحكام الظاهريه الترخيصيه التى تترتب تلك المصالح عليها بلا فرق بين أن تكون تلك الأحكام الظاهريه الترخيصيه فى موارد الأصول العمليه أو فى موارد الأمارات

على تفصيل تقدم. هذا من جانب.

ومن جانب آخر لا يمكن الالتزام بما ذكره(قده) من أن قوه الظن بدرجه الكشف الموجوده بين الأماره وبين مدلولها الالتزامى إذا كانت بنفس درجه الكشف الموجوده بين الأماره وبين مدلولها المطابقى فهذا يعنى حجيه مثبتات الأمارات، لأن قوه الظن بدرجه الكشف نوعيه ولا- يمكن ان تكون شخصيه إذ لا- شبهه فى أن أخبار الثقه وإن لم تفد الظن بل كان الظن على خلافها ومع ذلك تكون حجه لأن حجيتها من باب الوثوق النوعى لا الشخصى ومن الواضح انه لا ملازمه بين الأماره والوثوق النوعى فى مدلولها المطابقى وبينها وبين الوثوق النوعى فى مدلولها الالتزامى فإنه قد لا يكون الوثوق النوعى موجودا بين الأماره وبين مدلولها المطابقى بل لا يوجد حتى الظن والموجود هو الوهم او الشك المتساوى الطرفين ومن الواضح انه لا ملازمه بين الأماره وبين المدلول المطابقى وبينها وبين المدلول الالتزامى مطلقا حتى فى موارد الوهم والشك المتساوى الطرفين وقد تقدم تفصيل ذلك أيضا.

واما الكلام فى المرحله الثالثه فيقع فى أقسام الأصول العمليه الشرعيه والعقليه ووظيفه المكلف أمام هذه الأصول العمليه.

ويقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى أقسام هذه الأصول العمليه الشرعيه والعقليه.

ص: ۳۰۴

المقام الثانی: فی وظیفه المکلف أمام هذه الأصول العملیه.

اما الکلام فی المقام الأول: فهذه الأصول العملیه أربعه:

۱: أصاله البراءه العقلیه والنقلیه.

۲: أصاله الاحتیاط الشرعیه والعقلیه.

۳: أصاله التخییر الشرعیه والعقلیه.

۴: الاستصحاب.

أما الکلام فی المقام الأول: فتاره یقع فی وجه حصر هذه الأصول فی أربعه واخری یقع فی الأصول العملیه الشرعیه غیر هذه الأصول الأربعه.

أما الکلام فی الأول: وهو حصر الأصول العملیه الشرعیه بأربعه فالنکته فی ذلک ان أصولیه المسأله متوقفه علی جریانها فی الشبهات الحکمیه ووقوعها حد أوسط فی القیاس وهی کبری کلیه فإن انطباق هذه الکبری الکلیه علی عناصرها الخاصه یتولد منه النتیجه والنتیجه هی جعل الحکم الشرعی فالأصول العملیه المنحصره فی الأربعه هی التی تجری فی الشبهات الحکمیه وتقع فی موارد عملیه الاستنباط والاجتهاد وهی الحد الأوسط فی القیاس ومن تطبیق الکبری علی الصغری تتولد النتیجه والنتیجه هی جعل الحکم الشرعی الفقهی فمن أجل ذلک تنحصر الأصول فی أربعه من جهه أنها من المسائل الأصولیه.

وأما غیرها من الأصول العملیه کأصاله الطهاره وقاعده الفراغ وقاعده التجاوز وقاعده الحیلوله وقاعده ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده وما شاکل ذلک من القواعد والأصول العملیه فهی علی قسمین:

القسم الأول: مختص بالشبهات الموضوعیه ولا یجری فی الشبهات الحکمیه کقاعده الفراغ وقاعده التجاوز وقاعده الید وقاعده ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده ونحوها من القواعد والأصول العملیه فإنها مختصه بالشبهات الموضوعیه ولا تجری فی الشبهات الحکمیه فمن أجل ذلک لا تکون من المسائل الأصولیه ولا تقع فی طریق عملیه الاستنباط والاجتهاد لان المسأله الأصولیه هی التی تقع فی طریق علمیه الاستنباط والاجتهاد ویتولد من تطبیق الکبری علی الصغری النتیجه وهی جعل الحکم الشرعی واما القواعد التی تختص بالشبهات الموضوعیه فإن استفاده الحکم منها لیس من باب عملیه الاستنباط بل استفاده الحکم منها من باب التطبیق فإن القواعد الفقهیه التی هی مختصه بالشبهات الموضوعیه یکون استفاده الحکم منها بتطبیق مضامینها علی مصادیقها ولیس هذا من باب الاستنباط لأن فی الاستنباط یکون الحکم المستنبط مغایر للصغری والکبری معا واما فی التطبیق فمضمون هذه القواعد العامه منطبق علی مصداقه وفرده فی الخارج من باب انطباق الکلی علی الفرد وانطباق الطبیعی علی مصداقه ولا یکون من باب الاستنباط فی شیء. فمن أجل ذلک لا تکون القواعد الفقهیه التی تجری فی الشبهات الموضوعیه من القواعد الأصولیه ولا تقع فی طریق علمیه الاستنباط والاجتهاد فلا تکون حدا اوسطا فی القیاس.

القسم الثانى: مـا لاـ يختص بالشـبهات الموضوعيه كقاعـده الطهاره فإنها وإن كانت تجرى فى الشـبهات الحكميه أيضا وليسـت كقاعـده التجاوز والفراغ ولكن مع ذلك ذهب جماعه كصاحب الكفايه (۱) والسيد الاستاذ (۲) وبعض المحققين (۳) (قدهم) إلى أنها ليست من القواعد الأصوليه.

اما السـيد الاسـتاذ(قـده) فقـد ذكر فى وجه ذلـك ان قاعـده الطهـاره قاعـده مسـلمه عنـد الكـل ولا خلاف فيها بين اثنين لا بين الأـصوليين ولا بين الإخباريين وحالها فى ذلك حال حجيه الظواهر فإنها متسالم عليها بين الأصـحاب ولا خلاف فى أصل حجيه الظواهر ومن اجـل ذلـك لاـ تكون من المسائل الأصوليه لأن المساله الأصوليه مرهونه بوجود خلاف فيها فى الجمله باعتبار أنها مسائـل نظريه فبطبيعه الحال تختلف الأنظار فيها واما إذا كانت المسأله مسـلمه عنـد الكل كقاعـده الطهاره أو حجيه الظواهر فهى ليست من المسائل الأصوليه.

ولكن هناك مجال للمناقشه فيما ذكره(قـده) فإن القاعـده الأصوليه هى التى تقع حـدا اوسـطا فى القياس وهى عباره عن الكبرى الكليه وبانطباقهـا على مصاديقها وعناصـرها الخاصه تتولـد نتيجه فقهيه وهى المساله الفقهيه وهى جعل الحكم الشـرعى فالمسأله الفقهيه هى التى يحتـاج إثباتهـا إلى عمليه الاسـتنباط والاجتهـاد وأما إذا كانت المسأله ضـروريه او كانت قطعيه فثبوتها لا يحتاج إلى عمليه الاجتهاد لأنها قـد وصـلت إلى المكلف مباشـره بدون التوقف على مسأله أصوليه كعمليه الاجتهاد بل هى واصـله إلى المكلف مباشـره بلا فرق بين المجتهـد والعامى فلا يرجع العامى إلى المجتهد فى المسائل الضـروريه والمسائل القطعيه كوجوب الصـلاه والصـيام والحج وما شاكل ذلك فإن هذه الوجوبات ضروريه وواصله إلى المكلف مباشره ولا يتوقف إثباتها على عمليه الاجتهاد والاستنباط أى تطبيق الكبرى على الصغرى حتى تتولد النتيجه وهى المسأله الشرعيه.

۱- كفايه الاصول، المحقق الخراسانى، ج۱، ص۳۳۷.

۲- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الواعظ، ج۲، ص۲۴۹.

۳- بحوث فى علم الاصول، تقرير بحث السيد الشهيد للسيد الشاهرودى، ج۵، ص۲۰.

واما إذا لم تكن المساله ضروريه او قطعيه وإثباتها بحاجه إلى عمليه الاستنباط والاجتهاد ولا يمكن إثباتها بدون هذه العمليه فلا بد هنا من تنقيح الكبرى فى علم الأصول حتى تنطبق هذه الكبرى على عناصرها الخاصه فى الفقه وتكون النتيجه هى الحكم الشرعى فكون هذه النتيجه حكما شرعيا بحاجه إلى عمليه الاستنباط وتطبيق الكبرى على الصغرى وإلا فلا يمكن الوصول إليه، فوصول المجتهد إلى الحكم الشرعى فيها يتوقف على عمليه الاستنباط والاجتهاد وأما وصول العامى إليه فبحاجه إلى التقليد وإلا فلا يتمكن العامى من الوصول إلى هذا الحكم بدون عمليه التقليد لعدم قدرته على الاجتهاد.

وعليه فإذا لم تكن المسأله ضروريه فإثباتها بحاجه إلى عمليه الاستنباط والاجتهاد لكى تكون النتيجه مسأله فقهيه.

أصاله البراءه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

إلى هنا قد تبين أن الأحكام الشرعيه إذا كانت قطعيه او ضروريه فهى واصله على المكلف بالوجدان والقطع مباشره فلا يحتاج وصولها إلى المكلف إلى واسطه فإنه إذا علم بوجوب شيء فلا يحتاج إلى أى مقدمه اخرى فإنه عالم بالوجوب مباشره أو عالم بالحرمه مباشره فلهذا لا يتوقف إثبات الأحكام القطعيه والضروريه على عمليه الاستنباط بل لا تعقل هذه العمليه فى الأحكام القطعيه لأن هذه العمليه بحاجه إلى تطبيق الكبرى على الصغرى وهو غير متصور فى الأحكام القطعيه لقطع المكلف بالحكم الشرعى فلا يحتاج إلى أى مؤونه ومقدمه زائده ولهذا تكون نسبه العامى والمجتهد إلى هذه الأحكام القطعيه على حد سواء فلا يرجع العامى إلى المجتهد ولا معنى للتقليد فيها.

وأما الأحكام النظريه فلا محاله يتوقف إثباتها على عمليه الاستنباط والاجتهاد وهى بحاجه إلى تطبيق الكبرى الكليه والقواعد العامه على مصاديقها فى الفقه وعناصرها الخاصه فيه، والقواعد العامه تتكون فى علم الأصول لأنه هو الموضوع لتكوين القواعد العامه والكبريات الكليه والفقه موضوع لتطبيق هذه القواعد العامه على عناصرها الخاصه ومصاديقها فإذا قام خبر الثقه على وجوب السوره فى الصلاه فلا يمكن إثبات وجوب السوره بهذا الخبر ولا بد من تطبيق قاعده عامه قد ثبتت فى علم الأصول وهى حجيه خبر الثقه عليه فإذا انطبقت هذه القاعده على هذا الخبر الذى هو عنصر خاص تكون النتيجه هى وجوب السوره فى الصلاه، وهذا التطبيق هو عمليه الاستنباط ونتيجه هذا التطبيق إثبات مسأله فقهيه كالوجوب أو الحرمه او الجزئيه او الشرطيه ومن هنا كانت المسأله الأصوليه وهى حجيه خبر الثقه عله لوجوب السوره والحد الأوسط فى القياس ولذا إذا قيل بأن هذا الشيء واجب علل ذلك بالدليل فالتعليل بالدليل تعليل بالمسأله الأصوليه والعله هى الحد الأوسط فى القياس وهى مطويه فى المقام.

ص: ٣٠٧

فأصوليه المسأله منوطه بتنقيح الكبرى الكليه فى الأصول وتنقيح القواعد العامه فيه وتطبيقها على مصايدقها فى الفقه والنتيجه هى المسأله الفقهيه.

ولا فرق فی ذلک بین أن تکون المسأله متسالم علیها او تکون مورد النزاع والخلاف فإن أصولیه المسأله متقومه بحجیتها والحجیه متقومه بکون المسأله ظنیه ونظریه فی مقابل کونها معلومه بالوجدان فإذا کانت الحجیه ثابته للقاعده العامه ولو کان ثبوتها مورد الاتفاق والتسالم فهی مع ذلک مسأله أصولیه فمثلا إذا فرضنا ان خبر الثقه قطعی السند والدلاله والجهه فهذا الخبر لیس فیه مسأله أصولیه لأن المکلف قد وصل إلی الحکم مباشره بالقطع والوجدان ولا یتوقف وصوله إلی الحکم علی مساله أصولیه وأما إذا فرضنا ان خبر الثقه قطعی السند والدلاله وظنی الجهه فلا بد من إثبات حجیه جهه هذا الخبر فعندئذ تکون هذه المسأله مسأله أصولیه لأن النتیجه تابعه لأخس المقدمتین ولا یمکن ان تکون هذه المسأله مفیده للعلم الوجدانی بالحکم طالما تکون جهه هذه المسأله ظنیه فاحتمال التقیه موجود فیها. فلا محاله تکون هذه المسأله أصولیه من جهه أصولیه جهتها. وربما کانت المسأله قطعیه سندا وجهه وظنیه دلاله فهذه المسأله أصولیه أیضا فاستنباط الحکم منها یتوقف علی تطبیق الکبری علی الصغری والکبری هی حجیه هذه المسأله ولو باعتبار حجیه دلالتها لأن النتیجه تابعه لأخس المقدمتین فتکون النتیجه ظنیه لا قطعیه. ومن هنا إذا کان الدلیل مرکبا من عشر مقدمات وفرض ان تسع منها قطعی وکان واحد منها فقط ظنی فالنتیجه بطبیعه الحال تکون ظنیه ولا یمکن ان تکون قطعیه لأن النتیجه تابعه لأخس المقدمتین.

فإذا لا فرق بین أن یکون خبر الثقه ظنیا سندا ودلاله وجهه وبین أن یکون ظنیا من احد هذه الجهات فعلی جمیع التقادیر تکون هذه المسأله مسأله أصولیه یتوقف إثبات الحکم الفقهی منها علی عملیه الاستنباط من تطبیق الکبری وهی القواعد العامه علی الصغری وهی مصادیق تلک الکبری لتکون النتیجه مساله فقهیه کوجوب شیء أو حرمه شیء آخر.

ص: ۳۰۸

ولما كانت الآيات المباركه قطعيه السند والجهه إذ لا يتصور صدور الآيه تقيه ولكنها ظنيه الدلاله فاستنادا إلى ما ذكرنا تكون من المسائل الأصوليه فيكون استنباط الحكم الشرعى منها بحاجه إلى عمليه الاجتهاد والاستنباط من تطبيق القواعد العامه على عناصرها الخاصه حتى تكون نتيجه هذا التطبيق ثبوت مسأله فقهيه كالوجوب والحرمه والجزئيه والشرطيه ونحو ذلك من الأحكام الشرعيه التكليفيه والوضعيه.

ومن هنا يظهر أن قاعده الطهاره وإن كانت مسلمه لدى الكل من الأصوليين والإخباريين ولكن مع ذلك تبقى هى قاعده ظنيه لأن روايات هذ القاعده ظنيه سندا وان فرض أنها قطعيه دلاله وجهه فمن أجل ذلك يكون استنباط الحكم من هذه القاعده يتوقف على عمليه الاستنباط والاجتهاد بتطبيق القواعد العامه على مصاديقها الخاصه فلا يمكن أن تكون المسأله غير أصوليه لأن الميزان فى أصوليه المسأله كونها حدا أوسط فى قياس من الشكل الأول فى المنطق وليس أصوليه المساله مرهونه بعدم جود الخلاف فيها لأن أصوليه المساله منوطه بوقوعها فى طريق الاستنباط كونها الحد الأوسط فى القياس سواء كانت من المسائل المتسالم عليها او لم تكن هذا مضافا إلى ان بعض الأصحاب قد ناقش فى دلاله روايات قاعده الطهاره.

وكيف ما كان فأصوليه المسأله مرهونه بوقوعها فى طرق عمليه الاستنباط كونها الحد الأوسط فى القياس سواء كانت موردا للخلاف أم كانت متسالم عليها. فحجيه الظواهر ككبرى وإن كانت متسالم عليها بين الأصحاب إلا انه لا شبهه فى أنها من المسائل الأصوليه لأنا إذا فرضنا ان الدلاله قطعيه فضلا عن كونها متسالم عليها ولكن مع كون السند ظنيا او الجهه ظنيه لا محاله مع ذلك تكون المسأله مسأله أصوليه وليست خارجه عن ذلك لأنا قلنا ان أحدى هذه الجهات اذا كانت ظنيه فلا محاله يكون استفاده الحكم الشرعى منها بحاجه إلى عمليه الاستنباط بتطبيق الكبرى على الصغرى.

ص: ٣٠٩

والنتیجه انه لا شبهه فی أن قاعده الطهاره وحجیه الظواهر من القواعد الأصولیه.

الوجه الثانی: ما ذکره صاحب الکفایه (۱) (قده) واختاره بعض المحققین (۲) (قده) أیضا من کون أصولیه المسأله مرهونه بکونها مشترکه بین معظم الأبواب الفقهیه، واما إذا کانت مختصه بباب دون باب آخر فهی لیست من المسائل الأصولیه لأن نسبه الأصول إلی الفقه نسبه العلم النظری إلی العلم التطبیقی کنسبه سائر العلوم إلی علم المنطق لأن المنطق علم نظری وهو متمثل فی الشکل الأول وجمیع العلوم ترجع إلیه فهو بمثابه الکبری الکلیه لجمیع العلوم ولهذا تکون نسبته إلی سائر العلوم نسبه العلم النظری الی العلم التطبیقی، وکذلک نسبه علم الأصول إلی علم الفقه نسبه العلم النظری إلی العلم التطبیقی وهذا یقتضی کون المسأله الأصولیه مشترکه بین معظم أبواب الفقه أو جمیعها وحیث ان قاعده الطهاره مختصه بباب الطهاره ولا تجری فی سائر الأبواب فمن أجل ذلک لا تکون من القواعد الأصولیه.

وهذا الوجه أیضا غیر تام؛ فإن طبیعه المسأله الأصولیه وإن کانت مقتضیه لاشتراکها بین معظم الأبواب الفقهیه ولکن أصولیه المسأله لیست مرهونه بذلک کما تقدم بل هی مرهونه بوقوعها فی طریق عملیه الاستنباط وتطبیق الکبری علی الصغری وحیث ان هذه الخاصیه موجوده فی قاعده الطهاره لأنها تقع فی طریق عملیه الاستنباط فی الشبهات الحکمیه وهی وإن کانت مختصه بباب الطهاره ولکنها قاعده عامه تنطبق علی جمیع مصادیقها فی هذا الباب سواء کانت الشبهه حکمیه ام کانت موضوعیه فإذا کانت حکمیه فهی مسأله أصولیه لأن بتطبیقها علی مصادیقها تکون النتیجه هی المساله الفقهیه کما هو الحال فی سائر المسائل الفقهیه.

۱- کفایه الاصول، المحقق الخراسانی، ص۳۳۷.

۲- بحوث فی علم الاصول، تقریر بحث السید الصدر للسید الشاهرودی، ج۱، ص۳۱

وعلى هذا فالأصول العمليه الأصوليه خمسه: أصاله البراءه الشرعيه، أصاله الاحتياط الشرعى، أصاله التخيير الشرعى، الاستصحاب وقاعده الطهاره. فهذه القواعد جميعها يقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى.

واما الأصول العقليه فهى على قسمين:

القسم الأول: قاعده الاشتغال.

القسم الثانى: قاعده البراءه العقليه وهى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

أصاله البراءه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أصاله البراءه

وأما القسم الثانى – وهو الأصول العمليه العقليه – فهو على صنفين:

الصنف الأول: قاعده الاشتغال والاحتياط وقد يعبر عنها بقاعده حق الطاعه.

الصنف الثانى: قاعده قبح العقاب بلا بيان.

أما الصنف الأول: فلا شبهه فى أن الحاكم به هو العقل العملى واما صغرياته فى الخارج فتتمثل فى ثلاث مسائل:

المسأله الأولى: أطراف العلم الإجمالى للحكم الالزامى فإن المعلوم بالإجمال إذا كان حكما إلزاميا كالوجوب او الحرمه أو ما شاكلهما فهو منجز ولا يمكن الرجوع فى أطرافه إلى الأصول العمليه المؤمنه والمرخصه كأصاله البراءه الشرعيه واستصحاب عدم التكليف او استصحاب الحكم الترخيصى لأن جريان الأصول العمليه المؤمنه فى تمام أطراف العلم الإجمالى يستلزم المخالفه القطعيه العمليه وهى غير جائزه ولا شبهه فى استحقاق العقوبه عليها وأما جريانها فى بعضها المعين دون الآخر فهو ترجيح من غير مرجح لأن نسبه الأصول العمليه إلى جميع الأطراف نسبه واحده فترجيحها بالنسبه إلى بعض دون بعض ترجيح من غير مرجح وهو لا يمكن. واما جريانها فى بعضها غير المعين فهو لا يمكن لأنه إن أريد منه البعض غير المعين المفهومى فلا واقع موضوعى له فى الخارج وليس هو حينذاك طرفا للعلم الإجمالى بل هو مجرد مفهوم فى عالم الذهن ولا يتعدى منه الى الخارج وإن أريد منه البعض غير المعين المصداقى فهو من الفرد المردد فى الخارج وهو غير معقول، ولأجل ذلك لا تشمل أدله الأصول العمليه المؤمنه أطراف العلم الإجمالى فلا مناص من التمسك بقاعده الاشتغال والاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى.

ص: ٣١١

المسأله الثانيه: موارد الشك فى الامتثال بعد اليقين بثبوت التكليف كما إذا شك فى اثناء الوقت أنه صلى او لم يصلى فلا بد له ان يصلى لأن الاشتغال اليقينى يقتضى الفراغ اليقينى وهو يعلم بان ذمته مشغوله بالصلاه ويشك فى فراغ ذمته وعليه تحصيل

اليقين بفراغ الذمه.

المسأله الثالثه: الشبهات الحكميه قبل الفحص لأن احتمال التكليف فى الشبهات الحكميه قبل الفحص منجز ولا تجرى فيها الأصول المؤمنه فلا مناص من الرجوع إلى قاعده الاشتغال والاحتياط.

ولا فرق فى الرجوع إلى قاعده الاشتغال فى هذه المسائل الثلاث فى أن تكون مولويه الحكم المشكوك ذاتيه أو عرضيه فعلى كلا التقديرين لا بد من الرجوع إلى قاعده الاشتغال فيها.

واما الصنف الثانى: وهو قاعده قبح العقاب بلا بيان فإن الحاكم فيها أيضا هو العقل العملى ولكن موردها الشك فى ثبوت التكليف مشروطا بشروط:

الشرط الأول: أن يكون الشك فى التكليف شكا بدويا فى مقابل الشك المقرون بالعلم الإجمالى.

الشرط الثانى: ان تكون الشبهه بعد الفحص لأن المجتهد إذا قام بالفحص فى الموارد التى يحتمل وجود الدليل فيها ولم يجده فلا بد ان يكون المرجع هو قاعده قبح العقاب بلا بيان لا قاعده الاشتغال والاحتياط.

الشرط الثالث: أن تكون مولويته عرضيه لا ذاتيه.

فإذا توفرت هذه الشروط الثلاثه فى مورد كان من موارد قاعده قبح العقاب بلا بيان فالعقل يحكم بها لأن العقاب بلا بيان فى هذه الموارد ظلم فهذه القاعده قاعده ارتكازيه وثابته فى أعماق نفوس البشر وموافقه للجبله والفطره.

وأما إذا كانت مولويه هذا الحكم المشكوك ذاتيه كمولويه الله تعالى وتقدس فهل المرجع قاعده قبح العقاب بلا بيان أو المرجع قاعده الاشتغال وحق الطاعه؟

فيه قولان:

القول الأول: وهو المعروف والمشهور بين الأصوليين من أن المرجع فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان وعلى هذا القول لا يفرق بين ان تكون مولويه الحكم المشكوك ذاتيه أم عرضيه.

القول الثانی: وقد اختاره بعض المحققین [(۱)] (قده) علی ما فی تقریر بحثه من ان المرجع فیه هو قاعده الاشتغال وحق الطاعه وسوف یأتی الکلام فی بیان کلا القولین وما هو الحق منهما.

ثم إن الاختلاف بین قاعده قبح العقاب بلا بیان وبین قاعده الاشتغال والاحتیاط لیس بمعنی التعارض بینهما لأنه لا یتصور التعارض بین الأحکام العقلیه القطعیه والمفروض ان الحکم العقلی فی کلتا القاعدتین قطعی فالتعارض بین الحکمین القطعیین غیر متصور بل لا فرق فی عدم تصور التعارض بین الحکمین القطعیین بین أن یکون الحکمان شرعیین او عقلیین فإن معنی التعارض ان کلا منهما یمنع عن حکم الآخر وهو خلف فرض انه قطعی فإذا کان قطعیا فلا یتصور ان یکون له مانع ومعارض وإنما الاختلاف بین القاعدتین من جهه الموضوع والحکم.

أما من جهه الموضوع فمورد قاعده قبح العقاب بلا بیان هو الحکم غیر المنجز واما مورد قاعده الاشتغال والاحتیاط فهو الحکم المنجز فلا یجتمع مورد احدهما مع مورد الأخری بل مورد کل منهما متباین مع مورد الأخری.

وأما من جهه الحکم فإن العقل یدرک أن عقاب المکلف بلا بیان ظلم وقبیح واما فی قاعده الاشتغال وقاعده حق الطاعه فالعقل یدرک أن عقاب المکلف علی مخالفته حسن لا انه قبیح فهما مختلفان حکما أیضا.

فقاعده قبح العقاب مختلفه موردا وحکما عن قاعده الاشتغال. هذا من ناحیه.

ومن ناحیه أخری الفرق بین الأصول العملیه الشرعیه وبین الأصول العملیه العقلیه فی نقطتین:

النقطه الأولی: أن سعه دائره الأصول العملیه الشرعیه وضیقها کما وکیفا تتبع سعه دائره ادلتها فإن أدله الأصول العملیه الشرعیه إذا کانت دائرتها متسعه تشمل الشبهات الحکمیه والموضوعیه معا فبطبیعه الحال تکون الأصول العملیه الشرعیه جاریه فی الشبهات الحکمیه والموضوعیه واما إذا کانت دائره ادلتها مضیقه ومختصه بالشبهات الموضوعیه فبطبیعه الحال لا تجری الأصول العملیه الشرعیه إلا فی الشبهات الموضوعیه ولا تجری فی الشبهات الحکمیه فإذا قیل أن دائره أدله الاستصحاب متسعه فلا محاله یتبع الاستصحاب دلیله فی السعه والضیق کما وکیفا فیجری فی الشبهات الحکمیه والموضوعیه معا واما لو قیل بان دائره دلیل الاستصحاب مضیقه ومختصه بالشبهات الموضوعیه ولا یعم الشبهات الحکمیه فالاستصحاب لا یجری إلا فی الشبهات الموضوعیه ولا یجری فی الشبهات الحکمیه.

۱- بحوث فی علم الاصول، تقریر بحث السید الصدر للسید الشاهرودی، ج۵، ص۲۸

وهـذا بخلاف الأصول العمليه العقليه فإنه لا يمكن تحديـد دائره الأصول العمليه العقليه بشروط معينه سعه وضيقا وكما وكيفا وبحدود محدوده كذلك لأن هذه الأصول تختلف باختلاف آراء الناس وظروفه وتقاليدهم وبيئتهم إذ الشيء قد يكون قبيحا فى مجتمع ولا يكون قبيحا فى مجتمع آخر ويكون حسنا فى بلد بحسب تقاليده ولا يكون كذلك فى بلد آخر ومن هنا لا بد من ملاحظه الأصول العمليه العقليه فى كل مورد وفى كل مجتمع فى نفسها لأن كل فرد يعمل على طبق ما أدركه عقله العملى فإن أدرك عقله قبح شيء فإنه يتركه وإن أدرك حسن شيء قام بفعله.

فكل فرد وشخص يعمل على طبق ما أدركه عقله العملى ومن الواضح ان العقل العملى يختلف باختلاف الاشخاص والظروف والمجتمع والتقاليد وما شاكل ذلك.

ومن هنا يرى جماعه جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان بلا فرق بين أن تكون مولويه الحكم المشكوك ذاتيه أو عرضيه بينما يرى آخرون جريان قاعده حق الطاعه فيه بلا فرق بين المولويه الذاتيه والمولويه العرضيه. فمن هذه الناحيه تختلف الأصول العمليه العقليه عن الأصول العمليه الشرعيه فإن الثانيه تتبع دليلها سعه وضيقا كما وكيفا واما الأولى فتختلف باختلاف آراء الناس وأفكارهم وظروفهم وتقاليدهم وبيئتهم وبلدانهم.

أصاله البراءه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

ذكرنا أن الفرق بين الأصول العمليه الشرعيه والأصول العمليه العقليه فى نقطتين تقدم الكلام فى النقطه الأولى.

وأما الكلام فى النقطه الثانيه: فالأصول العمليه العقليه لا تصلح أن تعارض الأصول العمليه الشرعيه لأن أصاله البراءه العقليه موضوعها عدم البيان ولا شبهه فى ان الاستصحاب بدليل حجيته بيان شرعا فهو رافع لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان وجدانا فيكون تقديم الاستصحاب على قاعده قبح العقاب بلا بيان من باب الورود وكذلك تقديم أصاله الاحتياط الشرعى لأنها أيضا بيان على تنجيز التكليف فى الواقع وجدانا فإذا كانت بيانا فهى رافعه لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان وجدانا فيكون تقديمها على قاعده قبح العقاب بلا بيان من باب الورود.

ص: ٣١٤

وأما قاعده الاشتغال فالأمر فيها أيضا كذلك لأن موضوعها احتمال العقوبه ولا شبهه فى ان الاستصحاب بدليل حجيته رافع لهذا الاحتمال ومع الاستصحاب لا يحتمل العقاب وإن كان مخالفا للواقع لأنه مؤمن من العقاب جزما فمن هذه الناحيه يكون الاستصحاب بدليل حجيته واردا على قاعده الاشتغال العقليه.

وكذلك أصاله البراءه الشرعيه فإنها وارده على قاعده الاشتغال والاحتياط العقليه لأنها مؤمنه من العقوبه على مخالفه الواقع كانت مطابقه للواقع أم مخالفه له فإنه فى صوره المخالفه معذره وعلى كلا التقديرين لا يكون احتمال العقوبه موجودا فتكون

أصاله البراءه الشرعيه رافعه لاحتمال العقوبه على مخالفه الواقع الذى هو موضوع قاعده الاشتغال العقليه وحينئذ يكون تقديمها عليها من باب الورود.

فالنتيجه ان الأصول العمليه العقليه سواء كانت قاعده قبح العقاب بلا بيان ام كانت قاعده الاشتغال والاحتياط العقليه لا تصلح ان تكون معارضه للأصول العمليه الشرعيه لأن الأصول العمليه الشرعيه وارده عليها برفعها لموضوعها وجدانا.

نعم.. قد يقع التعارض بين الأصول العمليه الشرعيه بعضها مع البعض الآخر كالتعارض بين الاستصحابين وقد يقع التعارض بين الاستصحاب وأصاله البراءه الشرعيه.

وعلى الثانى يكون تقديم الاستصحاب على البراءه الشرعيه من باب الحكومه على المشهور لأنه رافع لموضوعها تعبدا وأما بناء على ما ذكرناه من ان الاستصحاب ليس أصلا محرزا بل هو أصل غير محرز فيكون تقديم الاستصحاب عليها بملاك الجمع الدلالى العرفى بينهما لأن الاستصحاب قد ورد فى مورد البراءه الشرعيه وهو أخص منها فلا بد من تقدميه عليها وإلا كان الاستصحاب لغوا.

واما إذا كان التعارض بين الاستصحابين فهما يتساقطان معا من جهه المعارضه فلا يمكن الأخذ بشىء منهما فلا بد من الرجوع إلى الأصول المؤمنه فى موردهما وسيأتى تفصيل ذلك فى محله عن شاء الله تعالى.

هذا تمام الکلام فی المقام الاول وهو ذکر اقسام الاصول العملیه العقلیه والشرعیه.

واما الکلام فی المقام الثانی: فالبحث فعلا فی وظیفه المکلف تاره أمام الأصول العملیه العقلیه کأصاله البراءه العقلیه وهی قاعده قبح العقاب بلا بیان وقاعده الاشتغال وحق الطاعه، وأخری یقع الکلام فی وظیفه المکلف أما الأصول العملیه لشرعیه کالبراءه الشرعیه والاحتیاط الشرعی، فهنا مسألتان:

المسأله الأولی: فی تعیین وظیفه المکلف أمام الأصول العملیه العقلیه سعه وضیقا کما وکیفا کقاعده البراءه العقلیه.

المسأله الثانیه: فی تعیین وظیفه المکلف أمام الأصول العملیه الشرعیه سعه وضیقا.

أما الکلام فی المسأله الأولی: فالتکلیف إذا شک فیه شکا بدویا واستقر هذا الشک من جهه عدم العثور علی الدلیل فی مظان الفحص فهل المرجع فیه قاعده البراءه العقلیه وهی قاعده قبح العقاب بلا بیان إذا کانت مولویه الحکم المشکوک ذاتیه أو ان المرجع قاعده الاشتغال وحق الطاعه؟

المعروف والمشهور بین الأصولیین هو الأول أی المرجع فیه هو قاعده قبح العقاب بلا بیان ولکن ذهب البعض إلی أن المرجع فیه هو قاعده الاشتغال وحق الطاعه.

وقد استدل عل المعروف والمشهور بوجوه:

الوجه الأول: ما ذکره المحقق النائینی (۱) (قده) من ان التکالیف الالزامیه الواقعیه لیست محرکه للمکلف طالما لم تصل إلیه فلا تدعو المکلف إلی الطاعه والامتثال لأن هذه التکالیف بما لها من المبادئ إنما تکون محرکه للمکلف بوجودها العلمی الواصل إلی المکلف فی مقام الإثبات لا بوجودها الواقعی سواء کان وصولها بالعلم الوجدانی أم کان بالعلم التعبدی أم کان بالمجموع منهما کما إذا کان بعض جهات المسأله واصله الی المکلف بالعلم الوجدانی وبعضها الآخر واصل إلیه بالعلم التعبدی وغالب المسائل الأصولیه کذلک فالآیات الکریمه واصله الی المکلف بالعلم الوجدانی سندا وجهه ولکنها واصله إلی المکلف إلا بالعلم التعبدی وهی حجیه الظواهر وحجیه دلالتها، وکذلک الروایات فإنها قد تکون قطعیه السند فتکون واصله الی المکلف بالعلم الوجدانی ولکنها واصله الی المکلف بالعلم التعبدی دلاله أو جهه واما لو کانت واصله الی المکلف بالوجدان من جمیع الجهات فهی لیست مسأله أصولیه باعتبار أنها تفید القطع بالأحکام الواقعیه مباشره فلا تحتاج إلی واسطه کعملیه الاستنباط لأن الحاجه إلی هذ العملیه فیما إذا کانت هذه الجهات تماما ظنیه او بعضها کذلک.

۱- أجود التقریرات، تقریر بحث المحقق النائینی للسید الخوئی، ج۲، ص۱۸۶.

إذاً كلما كانت الأحكام الواقعيه الالزاميه واصله إلى المكلف بالعلم الوجدانى أو بالعلم التعبدى أو بموجوع الأمرين فلا شبهه فى أنها منجزه ومحركه للمكلف نحو امتثالها وإطاعتها واما إذا لم تصل إلى المكلف لا ـ بالعلم الوجدانى ولا بالعلم التعبدى فلا يكون هناك محرك فإن احتمال التكليف لا ـ يصلح أن يكون بيانا فلا ـ يحكم العقل بتحريك المكلف نحو الامتثال والطاعه وحينئذ يكون احتمال التكليف مصداقا إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان ولا شبهه فى ان العقل العملى يحكم آنذاك بقبح العقاب على المخالفه التى لا تكون مع البيان لأنه ظلم.

والحاصل مما ذكره(قده) ان المرجع هو قاعده قبح العقاب بلا بيان فى موارد الشك البدوى فى التكليف بعد الفحص اللازم.

أصاله البراءه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

ملخص ما ذكره المحقق النائينى(قده) ان التكليف بوجوده الواقعى لا يكون مؤثرا ومحركا للمكلف نحو الطاعه والعبوديه وإنما يكون محركا بوجوده العلمى أى التكليف الواصل الى المكلف بالعلم الوجدانى أو بالعلم التعبدى أو بالمركب منهما فالتكليف الواصل الى المكلف كذلك هو الملزم له بالتحرك نحو الطاعه والعبوديه وأما إذا لم يكن واصلا إليه لا بالعلم الوجدانى ولا بالعلم التعبدى ولا بالمركب منهما بل الواصل إليه مجرد احتمال التكليف من الوجوب او الحرمه فى الشبهه الحكميه البدويه بعد الفحص فلا ـ مقتضى لحكم العقل بالتحرك نحو امتثاله على أساسا ان العقل العملى يدرك أن العقاب عليه عقاب بلا بيان واما الاحتمال فلا يصلح لأن يكون بيانا ومحركا للمكلف نحو الطاعه والعبوديه فإذا لم يكن احتمال التكليف فى الشبهات الحكميه بعد الفحص دليلا وبيانا ومحركا فبطبيعه الحال يحكم العقل بأن العقاب عليه عقاب بلا بيان ولا شبهه فى أنه قبيح وظلم.

ص: ٣١٧

هكذا ذكره المحقق النائينى(قده).

وقد علق عليه بعض المحققين (١) (قده) بتقريب أن المحرك تاره يكون تكوينيا ناشئا من الغرض التكوينى الخارجى وأخرى يكون تشريعيا وهو حكم العقل بلزوم التحرك نحو الطاعه والعبوديه أما الأول فلا شبهه فى أن الشىء التكوينى بوجوده الواقعى لا ـ يكون محركا وله أمثله كثيره والمثال المعروف فى الألسنه هو من يموت من العطش والماء موجود فى أطرافه وهو لا يعلم به أو يموت من الجوع والطعام موجود فى أطرافه وهو جاهل به فالشىء بوجوده الواقعى التكوينى لا يكون محركا للمكلف وداعيا وإنما يكون محركا وداعيا بوجوده العلمى والوجود العلمى الواصل الى المكلف ذات مراتب متعدده ومتفاوته:

المرتبه الأولى: العلم الوجدانى.

المرتبه الثانيه: الاطمئنان.

المرتبه الثالثه: الظن.

المرتبه الرابعه: الاحتمال.

أما فى المرتبه الأولى والمرتبه الثانيه: - وهما العلم والاطمئنان - فلا شبهه فى أنهما محركان للمكلف على نحو الغرض الخارجى التكوينى والأغراض الخارجيه ذات مراتب متعدده فإن الغرض تاره يكون ذات اهميه واخرى لا يكون ذات اهميه وعلى هذا فالظن قد يكون محركا إذا كان متعلقا بغرض خارجى ذات أهميه فهو محرك للإنسان نحو الوصول اليه وقد لا يكون محركا إذا لم يكن الغرض ذات أهميه وكذلك الحال فى الاحتمال فإنه إذا تعلق بغرض ذات اهميه فهو محرك كما إذا احتمل المريض أن رجوعه إلى الطبيب الفلانى يوجب إعاده صحته وعافيته فهذا الاحتمال محركا له نحو الرجوع إلى الطبيب لأن الغرض ذات أهميه عند المريض واما إذا لم يكن الغرض الخارجى ذات أهميه فلا يكون الاحتمال محركا.

إذاً الأغراض الخارجيه تختلف باختلاف مراتبها فبعضها ذات اهميه وبعضها لا يكون ذات اهميه فمن أجل ذلك يكون الاحتمال تاره محركا واخرى لا يكون كذلك.

ص: ٣١٨

١- بحوث فى علم الاصول، تقرير بحث السيد الصدر للسيد الشاهرودى، ج٥، ص٢٧.

واما المحرک التشریعی فهو متمثل فی حق الطاعه والعبودیه فإن العقل مستقل بأن تفویت هذا الحق یوجب الإدانه والعقوبه وهو المحرک الأساسی نحو الإتیان بما أمر به الله تعالی به ونهی عنه.

وهذا المقدار مما لا إشکال فیه وإنما الکلام فی حدود حق الطاعه سعه وضیقا فهل هذا الحق ثابت مطلقا حتی فی موارد احتمال التکلیف أو انه غیر ثابت مطلقا ویظهر من مجموع کلمات بعض المحققین(قده) وجوه لإثبات هذا الحق:

الوجه الأول: الفرق بین المولویه الذاتیه والمولویه الجعلیه فإن المولویه إذا کانت جعلیه فهی تتبع الجعل فی السعه والضیق ولا یعقل ان یکون المجعول اوسع من الجعل او یکون الجعل أوسع من المجعول لأن المجعول عین الجعل والجعل عین المجعول کالإیجاد والوجود فلا یعقل ان یکون الوجود أوسع من الإیجاد وبالعکس لأنهما شیء واحد والاختلاف بینهما إنما هو بالاعتبار.

وما نحن فیه أیضا کذلک: فإن المولویه إذا کانت مجعوله فهی تتبع الجعل فی السعه والضیق. والقدر المتیقن من ثبوت هذه المولویه هی فی موارد العلم الوجدانی والعلم التعبدی واما فی موارد الاحتمال فلا نعلم بثبوتها ولهذا لا مانع من التمسک بقاعده قبح العقاب بلا بیان فی موارد احتمال التکلیف والشک فیه بالشک البدوی فی الشبهات الحکمیه بعد الفحص. واما المولویه الذاتیه فلا یعقل أن تکون محدده بحدود بل هی مولویه مطلقه من جمیع الجهات تکوینا وتشریعا وهی محصوره بولایه الباری عزّ وجلّ.

وعلی هذا فولایته تعالی کما انها ثابته فی موارد العلم الوجدانی بالأحکام الشرعیه الصادره منه تعالی کذلک هی ثابته فی موارد العلم التعبدی او فی موارد المرکب منهما وکذلک فی موارد الاحتمال لما قلنا من أن مولویته لا تکون محدده بحدود فمن أجل ذلک لا مجال للتمسک بقاعده قبح العقاب بلا بیان فی موارد الاحتمال بل فی هذه الموارد یتمسک بقاعده الاشتغال لا قاعده قبح العقاب بلا بیان.

ومن اجل ذلک لا بد من التفریق بین المولویه الذاتیه والمولویه الجعلیه کمولویه الأنبیاء والأئمه والعلماء علی تقدیر ثبوت الولایه لهم.

الوجه الثانی: ما ذکره(قده) من ان قاعده قبح العقاب بلا بیان لیست قاعده ارتکازیه ثابته فی أعماق النفوس بل هی قاعده مستحدثه بین متأخری المتأخرین من الأصولیین وهی غیر ثابته عند الفقهاء المتقدمین ولا عند أوائل المتأخرین بل هی قاعده مستحدثه ولیست ارتکازیه.

الوجه الثالث: ما تسالم علیه الجمیع من أن احتمال التکلیف وإن کان فی الشبهه الحکمیه بعد الفحص مساوق لاحتمال العقوبه طالما لم یکون هنا أصل مؤمن فی البین. وعلی هذا فمن یدعی لزوم التحرک نحو الطاعه والعبودیه ویدعی قاعده حق الطاعه والعبودیه وقاعده الاشتغال غیر ملزم بإثبات هذه الدعوی وإقامه البرهان علیها لأنها علی القاعده من ان احتمال التکلیف مساوق لاحتمال العقوبه فیکفی لإثباتها عدم ثبوت الدلیل علی خلافها فإذا لم یثبت دلیل علی الخلاف فهذه الدعوی ثابته.

الوجه الرابع: أن ما ذکره المحقق النائینی(قده) مصادره ولیس دلیلا لأن المدعی عین الدلیل باعتبار ان المدعی هو ان احتمال التکلیف لا یصلح أن یکون بیانا ودلیلا، وجعل من هذا دلیلا علی إجراء قاعده قبح العقاب بلا بیان فالمدعی دلیل علی جریان هذه القاعده فیکون المدعی عین الدلیل. وعلیه لا یمکن الالتزام بما ذکره المحقق النائینی من الدلیل علی إجراء قاعده قبح العقاب بلا بیان.

ولکن للمناقشه فی هذه الوجوه مجال.

أما الوجه الأول: فلا شبهه فی أن المولویه المجعوله تختلف عن المولویه الذاتیه فإن المولویه المجعوله محدوده بحدود الجعل فهی تتبع فی سعتها وضیقها الجعل فی السعه والضیق واما المولویه الذاتیه فلا حدود لها وهی مولویه مطلقه من کل الجهات. وهذا الفرق بین المولویتین واضح لأن مولویه الباری عز وجل مطلقه فی التشریعیات والتکوینیات ولا یتصور لها حد فیهما إلا أن الکلام فی صدور الأمر من المولی لأن الأمر الصادر من المولی اتصافه بانه مولوی ذاتی بالعرض وألا فحق الأمر أن لا یتصف بالمولویه الذاتیه لأنه امر اعتباری لا وجود له إلا فی عالم الاعتبار فقط فکل أمر صدر من المولی فهو أمر مولوی إذا کان صدوره بإعمال المولویه ولا فرق من هذه الناحیه بین المولویه الذاتیه وبین المولویه الجعلیه فالأمر الصادر من الله تعالی أمر مولوی وکذلک الأمر الصادر من النبی الأکرم(ص) هو أمر مولوی ومحرک فی صوره العلم الوجدانی والعلم التعبدی به و صوره العلم المرکب منهما وهذا لا کلام فیه وإنما الکلام فی أن هذا الأمر هل هو محرک فی صوره احتمال صدوره من المولی سواء کان المولی ذاتیا ام جعلیا أو لا بد من التفصیل بین المولی الذاتی فإن احتمال التکلیف فیه محرک وبین المولی الجعلی فلا یکون احتمال التکلیف محرکا. یضا کذلک

أصاله البراءه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

ذكرنا أن المستفاد من مجموع كلمات بعض المحققين(قده) فی أن المورد من موارد تطبيق قاعده حق الطاعه لا قاعده قبح العقاب بلا بيان وجوه:

الوجه الأول: ان الفرق بين المولويه الجعليه والمولويه الذاتيه أن المولويه إذا كانت مجعوله فهی تتبع فی سعتها وضيقها وكمها وكيفها الجعل سعه وضيقا ولا يعقل أن تكون أوسع من الجعل لأن المجعول عين الجعل فلا يتصور ان يكون المجعول أوسع من الجعل. وأما المولويه إذا كانت ذاتيه كمولويه الباری تعالی فلا حدود لها وهی مولويه مطلقه تكوينا وتشريعا.

الوجه الثانی: أن قاعده قبح العقاب بلا بيان معروفه بين متأخری المتأخرين ولا وجود لها بين المتقدمين بل حتی بين أوائل المتأخرين أيضا بينما قاعده حق الطاعه ثابته.

الوجه الثالث: أن قاعده حق الطاعه مطابقه للأصل ومن يدعی خلاف هذه القاعده فلا يكون المدعی ملزما بإقامه البرهان عليها بينما من يدعی خلاف هذه القاعده لا بد له من إقامه البرهان علی مدعاه.

الوجه الرابع: أن ما ذكره المحقق النائينی ليس دليلا علی قاعده قبح العقاب بلا بيان بل مجرد مصادره لأنه ذكر أن احتمال التكليف لا يصلح أن يكون بيانا فمن أجل ذلك تنطبق قاعده قبح العقاب بلا بيان وعلل ذلك بان احتمال التكليف لا يصلح أن يكون بيانا فالمدعی عين الدليل وهو مصادره ولا يصح مثل هذا الاستدلال.

وللمناقشه فی مثل هذه الوجوه مجال.

أما الوجه الأول: فلا شبهه فی أن المولويه الذاتيه لا حدود لها تكوينا وتشريعا واما المولويه الجعليه فهی محدوده فإنها تتبع فی سعتها وضيقها الجعل سعه وضيقا فمن أجل ذلك تكون محدوده ولكن الكلام ليس فی ذلك بل الكلام إنما هو فی الحكم الصادر من المولی بما هو مولی هذا الحكم يتصف بالمولويه – وإلا فالحكم بما هو اعتبار لا يتصف بالمولويه – سواء صدر من المولی الذی تكون مولويته ذاتيه أو صدر من المولی الذی تكون مولويته جعليه فالكلام فی هذا الحكم هل تجب طاعته مطلقا وان لم يصل بدرجه القطع الی المكلف او لا؟ ولا شبهه فی ان الأحكام التكليفيه الإلهيه إذا كانت واصله إلی المكلف بالعلم الوجدانی أو بالعلم التعبدی فهو مورد لتطبيق قاعده حق الطاعه ولا مجال لتطبيق قاعده قبح العقاب بلا بيان وإنما الكلام فی الأحكام التكليفيه المحتمله والمشكوكه والموهومه فهل هی مورد لقاعده حق الطاعه او مورد لقاعده قبح العقاب بلا بيان كما فی الشبهات الحكميه بعد الفحص لأن التكليف محتمل فيها او موهوم أو مشكوك فهل هذه الأحكام المشكوكه أو المحتمله أو الموهومه مورد لقاعده حق الطاعه والعبوديه او مورد لقاعده قبح العقاب بلا بيان؟

لاـ شبهه فی ان احتمال التکلیف لاـ یکون بیانا بحکم العقل سواء کان التکلیف واقعا صادرا من المولی الذاتی او من المولی الجعلی کما ان هذا الاحتمال لیس بیانا عقلاءً ولم یثبت من الشارع أن احتمال التکلیف بیان وحجه ومحل الکلام إنما هو فی تطبیق قاعده حق الطاعه وقاعده قبح العقاب بلا بیان.

واما البراءه الشرعیه فلاـ شبهه فی جریانها لأـن قاعده حق الطاعه لا تزاحم قاعده البراءه الشرعیه وکذا الاستصحاب المثبت للتکلیف أو النافی له وإنما الکلام فی قاعده قبح العقاب بلا بیان التی هی قاعده عقلیه فإذا لم یکن الاحتمال بیانا فلا شبهه فی ان انطباق قاعده قبح العقاب بلا بیان أمر قهری وضروری لأن الموضوع إذا تحقق فثبوت الحکم قهری لهذا الموضوع ولا یمکن التفکیک بینهما فإنه کالتفکیک بین المعلول والعله وهو غیر معقول وقاعده قبح العقاب بلا بیان تنطبق علی المقام ولا شبهه فی أن العقل لا یحکم بتطبیق قاعده حق الطاعه والعبودیه لأن حکم العقل بحاجه إلی دلیل وإلی برهان وسوف نبین أن قاعده حق الطاعه قاعده قبح العقاب بلا بیان لیسا علی وزان واحد لأن قاعده قبح العقاب بلا بیان قاعده فطریه ومن القضایا الأولیه التی هی مبدأ لجمیع العلوم فثبوتها لا یحتاج إلی أی مقدمه لأن کل ما بالغیر لا بد أن ینتهی إلی ما بالذات فالقضایا الأولیه – التی هی بمثابه الشکل الأول فی القیاس المنطقی – تنتهی الیها جمیع القضایا العلمیه فی نهایه المطاف وأما ثبوت هذه القواعد فهو بالذات ولا یحتاج ثبوتها إلی مقدمه أخری وإلا لزم التسلسل.

فإذاً قاعده قبح العقاب بلا بیان قضیه أولیه فطریه واما قاعده حق الطاعه والعبودیه فلیست کذلک فإنها بحاجه إلی مؤونه وصول تکلیف من الله تعالی.

ص: ۳۲۲

واما ما ذكره(قده) فى الوجه الثانى: من أن قاعده قبح العقاب بلا بيان قاعده مستحدثه فهذا غريب لأن متقدمى الأصوليين لم يتعرضوا لكثير من المسائل الأصوليه لعدم تدوينها بينهم إلا ما ذكره الشيخ الطوسى(قده) فى العده بل كثير من المسائل الأصوليه لم تكن موجوده أصلا أو غير منقحه بين اوائل المتأخرين من الأصوليين، فاستيعاب المسائل الأصوليه وتنقيحها بهذا الشكل الذى هى عليه اليوم إنما كان فى زمن متأخر، فمثلا لم يفرقوا بين الأصل المثبت وبين الأصل غير المثبت فى الحجيه إلى زمان الشيخ الأنصارى(قده) بل كان رأيهم على حجيه الأصل مطلقا وإنما ظهر الفرق بينهما وان الأصل المثبت لا يكون حجه بعد الشيخ الأنصارى.

وكيف ما كان فهذه القاعده إنما لم تكن مدونه فى الأصول فلم يتعرض لها الأصوليون المتقدمون بل أوائل المتأخرين وإنما أصبحت معروفه بين المتأخرين واما نفس القاعده فلا شبهه فى أنها قاعده ارتكازيه ثابته فى أعماق نفوس الإنسان كالجبله والفطره ولهذا تكون من القضايا الأوليه الفطريه وهى ترجع إلى قاعده قبح الظلم وهى من القضايا الأوليه الفطريه فإن الحسن والقبح فى جميع الأشياء يرجع إلى حسن العدل وقبح الظلم لأن الحسن والقبح فى هاتين القاعدتين ذاتى ولا شبهه فى أن العقاب بلا بيان من أظهر مصاديق الظلم.

وعلى هذا فقاعده قبح العقاب بلا بيان قاعده فطريه أوليه وإثباتها لا يحتاج إلى برهان فما ذكره(قده) لا يمكن المساعده عليه.

واما ما ذكره(قده) من أن من يدعى تطبيق قاعده حق الطاعه على الأحكام المشكوكه والمحتمله بل الموهومه غير ملزم بإثباتها لأن إثباتها على القاعده فلا يحتاج إلى إقامه برهان بل من يدعى الخلاف هو الملزم بإقامه البرهان فإن احتمال التكليف فى الشبهات الحكميه ولو بعد الفحص مساوق لاحتمال العقوبه وعليه يكون تطبيق قاعده حق الطاعه على القاعده.

فهذا الكلام وإن كان صحيحا ولكنه ليس مطلقا لأن احتمال التكليف فى الشبهات الحكميه بعد الفحص مساوق لاحتمال العقوبه بشرط ان لا يكون هناك أصل مؤمن ومع وجود الأصل المؤمن فى البين لا يكون احتمال التكليف فى الشبهات الحكميه بعد الفحص محركا فلا يكون مساوقا لاحتمال العقوبه إذ مع وجود الأصل المؤمن كقاعده قبح العقاب بلا بيان لا يكون احتمال التكليف بيان لا عقلا ولا عقلاءً ولا شرعا وحينئذ يكون تطبيق قاعده قبح العقاب بلا بيان ذاتى ولا يتوقف على أى مقدمه وبرهان لأن ثبوت الحكم إلى موضوعه أمر قهرى فلا يمكن التفكيك بينهما.

وعلى هذا فمن يدعى تطبيق قاعده قبح العقاب بلا بيان غير ملزم بإثباتها وإقامه البرهان على ذلك بل من يدعى الخلاف وتطبيق قاعده حق الطاعه والعبوديه هو الملزم بإقامه البرهان عليها وان احتمال التكليف محرك ومنجز وإلا فلا يمكن تطبيق قاعده حق الطاعه والعبوديه.

واما ما ذكره فى الوجه الرابع من ان ما ذكره المحقق النائينى(قده) مصادره فالظاهر ان الأمر ليس كذلك لأن المحقق النائينى كان فى مقام بيان موضوع القاعده وان موضوعها فى المقام ان احتمال التكليف لا يكون محركا ولا بيانا فإذا لم يكن بيانا فالقاعده تنطبق على المقام قهرا ولا يمكن رفع اليد عن هذه القاعده إذا لم يكن احتمال التكليف بيانا فهو إذاً فى مقام بيان الصغرى لا فى مقام بيان الاستدلال بهذه القاعده. وإلا فالقاعده من القضايا الواضحه الفطريه وثبوتها بالذات فلا تحتاج إلى أى دليل.

أصاله البراءه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

إلى هنا قد وصلنا إلى أن قاعده قبح العقاب بلا بيان من القضايا الأوليه الفطريه وثبوتها لا يحتاج إلى دليل بل هى ثابته بنفسها ولكن لا بد من إثبات موضوعها فى الخارج فإن احتمال التكليف إذا كان بيانا ومحركا للمكلف ومنجزا للواقع فلا تجرى هذه القاعده وتنتفى بانتفاء موضوعها واما إذا قلنا إن احتمال التكليف ليس بيانا لا عقلا ولا شرعا ولا عند العقلاء فعندئذ تطبيق قاعده قبح العقاب بلا بيان ضرورى وقهرى فهى تنطبق على صغراها وانطباق الكبرى على الصغرى ضرورى فلا يحتاج إلى أى مؤونه زائده وعلى هذا فلا يبقى مجال لقاعده حق الطاعه.

ص: ۳۲۴

واما قاعده حق الطاعه فهى متوقفه على ان يكون احتمال التكليف بيانا ومحركا ومنجزا وبيّنا للمكلف فإذا كان احتمال التكليف دليلا فالمرجع قاعده حق الطاعه وحق العبوديه لا قاعده قبح العقاب بلا بيان وهذا ما يحتاج إلى إثبات أى إثبات ان احتمال التكليف بيان أو ليس ببيان حجه او ليس بحجه.

بقى علينا ان نذكر مستند الفرق بين القاعدتين ويمكن ان يكون مستندا الى احدى النكات الاتيه:

النكته الاولى: أن السيره العقلائيه بين الموالى والعبيد فى موارد الشك فى التكليف أى الشك فى أمر الموالى الى العبيد واحتماله قد جرت على التمسك بقاعده قبح العقاب بلا بيان وان أمر المولى إلى العبد إنما يكون نافذا إذا كان وصوله إليه بالعلم الوجدانى أو بالعلم التعبدى ومع عدم وصوله إليه كذلك بل كان مجرد احتمال وشك فى الواقع فهو لا يصلح أن يكون بيانا لأن الاحتمال عند العقلاء لا يصلح أن يكون بيانا ومحركا ومنجزا للتكليف فى الواقع ولهذا يتمسك العقلاء بقاعده قبح العقاب بلا بيان عند احتمال التكليف.

ولعل المحقق النائينى قد اعتمد على هذه السيره فيما ذكره من التمسك بقاعده قبح العقاب بلا بيان.

ودعوى اختصاص هذه السيره بالموالى العرفيه والجعليه وعدم عمومها الموالى الذاتيه صحيحه ولكن المحقق النائينى لم يفرق بين ان تكون مولويه المولى ذاتيه وبين أن تكون جعليه فعلى كلا التقديرين يرجع إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان فى موارد الشك والاحتمال بلا فرق بين أن يكون احتمال التكليف من المولى الذاتى أو من المولى الجعلى فلا يفرق بينهما.

فكل من يدعى أن المورد من موارد قاعده قبح العقاب بلا بيان لا بد من إثبات ان احتمال التكليف لا يصلح أن يكون بيانا ومن يدعى أن المورد من موارد قاعده حق الطاعه والعبوديه لا بد من إثبات أن احتمال التكليف بيان ومنجز ومحرك.

هذه نكته الفرق بين المولويه الذاتيه والمولويه الجعليه.

النكته الثانيه: أن مولويه المولى إذا كانت ذاتيه فلا حدود لها فهى مطلقه تكوينا وتشريعا أى كما انها ثابته فى موارد العلم بالتكليف سواء كان العلم وجدانيا او تعبديا فكذلك هى ثابته فى موارد الشك فى التكليف بل هى كذلك حتى فى موارد كون التكليف موهوما لأن هذا مقتضى عدم محدوديتها.

وأما المولويه الجعليه فقد تقدم انها تتبع فى السعه والضيق الجعل وعلى هذا فنحن نعلم بجعل المولويه فى موارد العلم بالتكليف الوجدانى او التعبدى ولا نعلم بجعل المولويه فى موارد الشك فى التكليف وموارد احتماله فالقدر المتيقن هو موارد العلم بجعل المولويه وهى موارد العلم بالتكليف وجدانا او تعبدا ولا نعلم بجعلها فى موارد احتمال التكليف والشك فيه فضلا عن كونه موهوما. هذا هو الفرق بين المولويه الذاتيه والموليه الجعليه.

والجواب عن ذلك: أنا ذكرنا غير مره أن أخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول ممكن ثبوتا ولا محذور فيه كمحذور الدور وتوقف الشىء على نفسه فهذا المحذور غير لازم وفى المقام إذا كانت مولويه المولى المجعوله مختصه بصوره العلم بالأحكام الشرعيه وجدانا او تعبدا فلازم ذلك أن العلم بالمولويه قد أخذ فى مرتبه الجعل فى موضوعها فى مرتبه المجعول وهذا لا محذور فيه ثبوتا فلا يلزم الدور لأن العلم يتوقف على الجعل والجعل لا يتوقف على العلم بل المجعول يتوقف على العلم فإذاً لا دور فى البين ولا يلزم توقف الشىء على نفسه.

فإذاً أخذ الموليه الجعليه فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسها فى مرتبه المجعول ممكن ثبوتا ولكن بحاجه إلى دليل فى مقام الإثبات فهل الدليل يدل على ذلك فى مقام الإثبات او لا؟

الجواب على ذلـك: أن أدله ولايه النبى الأكرم(ص) والأئمه الأطهار(ع) مطلقه ومقتضـى إطلاقها أن جعل الولايه لهم لا يختص بصوره العلم بهـا بل يعم صوره الشك والاحتمال أيضا فولايتهم كما انها ثابته فى موارد العلم بالتكليف فكـذلك ثابته فى موارد الشك والاحتمال أيضا وعلى هـذا فلا فرق بين المولويه الـذاتيه والمولويه الجعليه من هذه الجهه فكما ان الموليه الذاتيه ثابته فى موارد الشك والاحتمال فكـذلك المولويه الجعليه ثابته فى هـذه الموارد. فإذا كانت الأدله مطلقه فى مقام الإثبات فهى تكشـف عن الإطلاـق فى مقـام الثبوت وان الولايه مجعوله لهم مطلقا لا مقيـده بصوره العلم بها لأن الإطلاق فى مقام الإثبات كاشف عن الإطلاق فى مقام الثبوت.

والعمـده إثبـات أن احتمـال التكليـف محرك للمكلف وبيـان له أولاـ؟ فـإن أثبتنـا انه بيـان ولو كـان فى الشـبهات الحكميه بعد الفحص لأن احتماله مساوق لاحتمال العقوبه فلا موضوع لقاعـده قبح العقاب بلا بيان واما إذا قلنا أنه لا يصـلح أن يكون بيانا فى الشبهات الحكميه بعد الفحص فالمورد مورد لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

النكته الثالثه: أن المولويه إذا كانت ذاتيه فهى أقوى وأشـد من المولويه الجعليه لأنها كما قلنا مطلقه فى التكوينيات والتشـريعيات وامـا المولويه الجعليه فهى خاصه فى التشـريعيات لا فى التكوينيات فمولويه البارى تعالى ثابته فى التكوينيات والتشـريعيات بنحو الإطلاق واما مولويه النبى الأكرم(ص) والأئمه الأطهار(ع) فهى ثابته فى التشـريعيات فقط، وعلى هذا تكون المولويه الذاتيه أشـد وأقوى بمراتب من المولويه الجعليه، فـإذا كان احتمال التكليف مسـتندا إلى المولويه الـذاتيه فالمرجع فيه قاعـده حق الطاعه دون قاعده قبح العقاب بلا بيان واما إذا كان احتمال التكليف مسـتندا إلى المولويه الجعليه فالمرجع فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان فلا بد من هذا التفصيل.

والجواب عن ذلـك: أنه لا شـبهه فی أن مولويه الباری تعالی أقوی من مولويه غيره فإن له الولايه المطلقه علی جميع التكوينيات والتشـريعيات واما ولايه النبی الأكرم(ص) والأئمه الأطهار(ع) فهی مختصه بالتشـريعيات فقط. وهذا لا كلام فيه. وإنما الكلام فی الحكم الصادر من المولی الذاتی من جهه مولويته التشريعيه لا من جهه مولويته التكوينيه والمفروض ان الحكم الصادر من النبی الأـكرم(ص) أنه صـادر منه بمولويته التشـريعيه فـإذا كـان هـذا الحكم حكم مولوی فإن وصل علی المكلف بالعلم الوجـدانی او التعبـدی فلاـ منـاص من تطبيق قاعـده حق الطـاعه والعبوديه وامـا إذا لم يصـل بالعلم الوجـدانی او بالعلم التعبـدی بل كان مجرد احتمال وشك فعندئذ لا بد من إثبات ان احتمال التكليف بيان أو ليس ببيان فإن أثبتنا انه بيان فلا بد من الرجوع إلی قاعده حق الطاعه والعبوديه وان أثبتنا انه ليس ببيان فالمرجع فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان.

هذا ملخص ما ذكرناه فی بيان الوجه الذی أفاده المحقق النائينی(قده) وقد فصلنا الحديث عنه كثيرا.

أصاله البراءه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أصاله البراءه

الوجه الثانی: ما ذكره المحقق الأصـفهانی (١) (قده) وحاصـله: ان قضيه حسن العدل وقبح الظلم من القضايا الأوليه الفطريه ومن مدركات العقل العملی الأولی وجميع قضايا التحسـين والتقبيح ترجع الی هاتين القضـيتين بقاعده ان كل ما بالغير لا بد أن ينتهی إلی ما بالذات وإلا لزم التسـلسل فهاتان القضيتان هما الأساس لحكم العقل العملی فضرب اليتيم للتأديب حسن لأنه عدل وضربه للإيذاء او لامتحان العصا قبيح لأنه ظلم.

وعلی هـذا فـإن قـامت حجه علی وجوب شـیء أو حرمه شـیء آخر فلا شـبهه فی أن مخالفته خروج عن طريق العبوديه وتفويت لحق الطـاعه الـذاتی للمولی وأنه ظلم بـل هو من اظهر أفراد الظلم وتفويت شـكر أنعـام الخالق من أظهر أفراد مصاديق الظلم فإذا قامت الحجه علی وجوب شیء او حرمه شیء أخر يكون الوجوب او الحرمه واصل الی المكلف بوصول تعبدی ومخالفته خروج عن طريـق العبوديه وتفويت لحق الطـاعه وتعـد علی المولی وهتـاك لحرمته وهو من أظهر مصـاديق الظلم وامـا إذا لم تقم حجه علی وجوب شـیء أو حرمه شیء آخر ولم يكن إلا مجرد احتمال التكليف فی الشبهات الحكميه بعد الفحص فقد ذكر(قده) انه لاـ أثر لهـذا الاحتمـال ولاـ تكون مخـالفته خروج عن طريق العبوديه وتفويت لحق الطـاعه وتعـد علی المولی لأـنه ليس مخـالفه للمولی باعتبـار أن الواقع غير منجز ولم تقم حجه عليه لمكـان احتمـال التكليف والشـك فيه والاحتمال لا أثر له ومخالفته لا تعد مخالفه للمولی حتی تكون خروجا عن زی العبوديه وتفويتا لحق الطاعه وتعد علی المولی.

١- نهايه الدرايه فی شرح الكفايه، المحقق الاصفهانی، ج۴، ص۸۴

فترك الإطـاعه والامتثـال للحكم المحتمـل والمشـكوك ليس فيه اسـتحقاق العقوبه بـل العقاب علی مخالفته عقاب بلا بيان وبلا

حجه فمخالفه الأحكام التى يكون وصولها الى المكلف محتملا ومشكوكا ليست مخالفه للمولى بل هى من صغريات قاعده قبح العقاب بلا بيان والعقاب عليها عقاب بلا بيان وهو قبيح.

هذا ما ذكره المحقق الأصفهانى من الفرق بين ما قامت الحجه فيه على التكليف من الوجوب او التحريم وما لم تقم الحجه عليه.

وقد علق عليه بعض المحققين (١) (قده) على ما فى تقرير بحثه بان قضيه قبح الظلم وقضيه حسن العدل ليستا من القضايا الأوليه فليست هى من مدركات العقل العملى الأوليه بل هى من مدركات العقل العملى الثانويه.

وقد أفاد فى وجه ذلك: ان معنى الظلم هو سلب ذى الحق عن حقه ومعنى العدل وضع الحق فى موضوعه فالمنع عن وصول الحق إليه ظلم واما إيصال ذى الحق الى حقه فهو عدل وعلى هذا فلا بد من إثبات حق للغير فى المرتبه السابقه لكى يكون تفويته ظلم، وهذا من مدركات العقل العملى، فقضيه قبح الظلم تتوقف على ثبوت هذه القضيه وهى إثبات حق للغير فى المرتبه السابقه وهذا يعنى انها ليست من القضايا الأوليه فإذا أثبتنا ان للغير حق فى المرتبه السابقه فيكون تفويته ظلما.

وعلى هذا فمصب البحث ومحل النزاع إنما هو فى أن حق الطاعه هل هو ثابت فى حالات الشك فى التكليف واحتماله وعدم العلم بوصوله إليه او الثابت فى هذه الحاله قاعده قبح العقاب بلا بيان وان قاعده حق الطاعه لم تثبت فيها فإن ثبتت قاعده حق الطاعه فى هذه الحالات فمخالفه التكليف المحتمل تفويت لحق الطاعه فيكون ظلم وتعد على المولى وخروج عن طريق العبوديه وإن لم تثبت قاعده حق الطاعه فى حاله الشك فى التكليف فلا ظلم لأن الظلم ينتفى بانتفاء موضوعه.

١- بحوث فى علم الاصول، تقرير بحث السيد الصدر للسيد الشاهرودى، ج٥، ص٢٧

وعلى هـذا فيكون محـل النزاع فى ان حق الطـاعه ثابت فى هـذه الحاله او انه غير ثابت؟ ولا يصـح أن يجعل مصب النزاع ومحل البحث فى ان ترك الطـاعه فى هـذه الحالاـت ظلم او ليس بظلم لأـن ترك الطاعه ظلم إذا ثبت حق الطاعه فيها واما إذا لم يثبت حق الطاعه فيها فترك حق الطاعه فيها ليس بظلم فلا يصح ان يكون ذلك مصب النزاع لأنه أعم من محل النزاع.

وعلى هذا فإن أراد(قده) من الحجه ما يصحح العقاب فيرد عليه:

أولا: فالقضيه حينئذ تكون بشرط المحمول لأن معنى القضيه حينئذ أنه إذا قام ما يصحح العقاب يصح العقاب عليه وهذه قضيه بشرط المحمول وهو غير صحيح لأن المحمول لغوا.

وثانيـا: أن موضع النزاع ليس فى أن ما يراد من الحجه ما يصـحح العقاب فإنه على هـذا تكون القضـيه بشـرط المحمول وهو غير صحيح وإن أراد من الحجه العلم التعبدى فهو أول الكلام وبحاجه إلى الإثبات.

هذا ملخص ما أفاده بعض المحققين من الإشكال على المحقق الأصفهانى(قده).

وما ذكره يرجع إلى أمرين:

الأمر الأول: أن قضـيه حسن العدل قبح الظلم ليسـتا من القضايا الأوليه بل هى فى طول القضيه الأخرى التى تكون مدركه بالعقل العملى وهى ثبوت حق للغير فى المرتبه السابقه حتى يكون تفويته ظلما.

الأمر الثانى: أن المراد من الحجه ما يصحح العقاب.

أما الأمر الأول: فهو ان قضـيه حسن العـدل وقبح الظلم فى طول قضـيه أخرى وهى ثبوت حق للغير فالظاهر ان الأمر ليس كذلك فإن ثبوت هـذه القضـيه بمثابه احراز موضوع قضـيه حسن العدل وقبح الظلم فإنه لا بد لإحراز موضوع قضـيه قبح الظلم من احراز ان العمل الفلانى ظلم فى المرتبه السابقه حتى يحكم بقحه فإذاً إثبات حق للغير فى المرتبه السابقه هو عباره عن إحراز الموضوع لقضـيه قبـح الظلم فـإذا أحرزنـا أن هنـاك حق للغير فى المرتبه السـابقه فإن تفويته ظلم وبإحرازنا الظلم نكون قـد حققنا موضوع قضـيه قبـح الظلم فيكون الحكم ثابت له وهو القبـح وهـذا ليس عباره عن قضـيه مسـتقله غير قضـيه قبـح الظلم فليس هنا قضـيتان مسـتقلتان موضوعا ومحمولا بل القضـيه الثانيه محققه لموضوع القضـيه الأولى فهى إذاً ليست قضـيه مسـتقله فى عرض قضيه قبح الظلم، ومن الواضـح ان أى قضيه متوقفه على إحراز موضوعهـا فى الخـارج فطالمـا لم يحرز موضوعها فلا يمكن ترتيب الحكم عليه فثبوت الحكم فى أى قضـيه يتوقف على ثبوت موضوع هذه القضـيه وما نحن فيه كذلك، فقبح الظلم وحسن العدل يتوقف على ثبـوت موضـوعه فى الخـارج وهـو ثبـوت حـق للغير فى المرتبه السـابقه ومع إحراز ذلـك يكون موضوع قبـح الظلم متحققا وعندئذ يحكم بقبح الظلم.

وعلى هـذا تكون قضـيه حسن العـدل وقبـح الظلم من القضايـا الأوليه الفطريه وجميع القضايا ترجع إليها بقاعـده أن كل ما بالغير ينتهى إلى ما بالذات.

وأما انكار الأشاعره لقضـيه التحسين والتقبيح العقليين فهو مكابره وجزاف ولطالما كابروا فى كثير من الأخطاء المخالفه للوجدان والضروره:

فمنها: انهم يقولون بقدم القرآن حتى جلده قديم وهو مخالف للضروره والوجدان فكيف يمكن القول بذلك.

ومنها: انهم يقولون بالجبر وان الأفعال الصادره من العبيـد صادره بغير إرادتهم وهم فى ذلك بمثابه الآله فلا اختيار ولا إراده لهم ولعلهم إنمـا انكروا التحسـين والتقبيـح العقليين من هـذه الجهه، لأـن المتصف بـالحسن والقبـح هو الفعـل الاختيـارى واما الفعل الصـادر عن غير اختيـار فلاـ يتصف بالحسن والقبـح وبما ان الأفعال الصادره من الناس أفعال غير اختياريه وغير إراديه فمن أجل ذلك لا تتصف بالحسن والقبح.

أصاله البراءه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

إلى هنا قـد تبين أن ما ذكره بعض المحققين من النقض على ما ذكره المحقق الأصـفهانى مردود وكان ذكرنا لهـذه الأمور بنحو الإجمال، وأما تفصيل ما فى هذه الأمور من المناقشه فهو كالتالى:

الأمر الأول: ذكر(قده) أن محل النزاع فى حالات احتمال التكليف والشك فيه هو قاعده حق الطاعه فإن ثبت حق الطاعه فى هذه الحالـات فتفويته ظلم وتعـد على المولى وإن لم يثبت حق الطـاعه فيها فلا ظلم فى تفويت حق الطاعه وليس مصب النزاع ومحله فى أن ترك الطاعه فى هذه الحالات ظلم أو ليس بظلم فإن هذا ليس محل النزاع ومصبه.

والظاهر أنه لا فرق بينهما إلا فى التعبير واللفظ واما روحهما فواحده فسواء كان محل النزاع فى حالات الشك فى ثبوت التكليف واحتماله حق الطاعه أو عدم حق الطاعه أو كان محل النزاع هو ترك الطاعه فإن مآل كليهما إلى واحد فإن ترك الطاعه ظلم إذا كـان حق الطـاعه ثابتـا وليس بظلم إذا لم يكن ثابتا وكـذلك حق الطاعه فى هـذه الحالات إن كان ثابتا فتركه ظلم وإن لم يكن ثابتا فتركه لا يعد ظلما، فلا فرق بينهما فى اللب والواقع وإنما الاختلاف بينهما فى صيغه النزاع.

ص: ٣٣١

الأمر الثانى: ما ذكره(قده) من أن مراد المحقق الأصـفهانى من الحجه إن كان المنجزيه والمعذريه فتكون الحجه بمعنى مصححه العقـاب لأـن الحجه منجزه للوجوب فهى مصـححه للعقـاب على مخـالفته وذكر(قـده) ان الإشـكال على ذلـك هو أن لازم كون الحجه بمعنى المنجزيه والمعذريه وما يصـحح العقاب أن تكون القضـيه ضـروريه بشـرط المحمول لأن معناه حينئذ انه إذا قام ما

يصحح العقاب يصح عقابه وهى قضيه ضروريه بشرط المحمول.

والظاهر ان هـذا الإشـكال أيضا غير وارد فإن مراد المحقق الأصـفهانى(قده) من الحجه هى المنجزه للوجوب فيصح العقاب على مخـالفته وامـا ان الحجه مـا يصـحح العقـاب فهـو أمر انـتزاعى لاـ واقـع موضـوعى له فى الخـارج ومـا هو فى الخـارج هو الحجه والمنجزيه والمعذريه للوجوب ومنجزيه الوجوب أو الحرمه موجبه لصحه العقاب على المخالفه فما يصحح العقاب امر انتزاعى لا واقع موضوعى له فى الخارج فهذا الإشكال أيضا غير وارد.

الأـمر الثـالث: ذكر(قـده) أن مـا ذكره المحقق الأصـفهانى من عـدم صـلوح احتمال التكليف لأن يكون بيانا ومحركا ورتب عليه جريان قاعـده قبـح العقاب بلا بيان دون قاعده حق الطاعه هو مصادره على المطلوب لأنه جعل المدعى عين الدليل والدليل عين المـدعى فـإن المـدعى هو ان احتمـال التكليف لاـ يصـلح أن يكون بيانا ومحركا ورتب عليه جريان قاعـده قبـح العقاب بلا بيان ولكن علل جريان القاعده بأن احتمال التكليف لا يصلح أن يكون بيانا فجعل المدعى عين الدليل.

وهذا الإشـكال أيضا غير وارد لأن المراد من عدم صلاحيه احتمال التكليف لأن يكون بيانا ومحركا هو احراز موضوع قاعده قبح العقـاب بلاـ بيان إذ موضوعها هو عـدم صـلاحيه احتمال التكليف لأن يكون بيانا وحجه ويترتب عليه ان موضوع القاعـده محقق وحينـذاك يكون انطبـاق القاعـده على موضوعهـا امر قهرى فلاـ يحتـاج إلى دليـل وعله حتى يقـال ان الـدليل عين المـدعى فلا موضوع للمصادره فى المقام.

ص: ۳۳۲

الأمر الرابع: ان ما ذكره(قده) من أن قضيه قبح الظلم وحسن العدل قضيه ثانويه بحكم العقل العملى وهى فى طول قضيه أخرى فى المرتبه السابقه وهى ثبوت الحق للغير فى المرتبه السابقه بحكم العقل العملى وعليه فلا تكون قضيه حسن العدل وقبح الظلم من القضايا الفطريه الأوليه كما ذكرها المحقق الأصفهانى.

وهذا الإشكال أيضا غير وارد لأن لكل قضيه حقيقيه مرتبتين: مرتبه الإنشاء والجعل ومرتبه الفعليه، ومرتبه الإنشاء يجعل فيها الحكم للموضوع المقدر وجوده فى الخارج سواء كان موجودا ام لم يكن موجودا فالشارع جعل وجوب الحج عل المستطيع وإن لم يكن المستطيع موجودا فى الخارج فالجعل ثابت فى عالم الجعل ولكنه لا أثر له لأنه ليس بفعلى ولا يكون محركا للمكلف وداعيا فى نفس المكلف نعم إذا صار فعليا بفعليه موضوعه فى الخارج كأن وجد الشخص المستطيع فى الخارج فيصير وجوب الحج عليه فعلى ومحرك للمكلف وداعيا فى نفسه على الإتيان به.

وما نحن فيه أيضا كذلك فإن العقل يحكم بقبح الظلم والظلم فى مرحله الإنشاء وفى مرحله الحكم مفروض الوجود فى الخارج أى فرض سلب ذى الحق عن حقه فى الخارج وحكم بقبحه وإن لم يكن الحق موجودا فى الخارج واما إذا صار هذا الحق فعليا بان ثبت لشخص موجود صار القبح أيضا فعليا لأن تفويت هذا الحق فى الخارج ظلم وهو قبيح فكما ان ثبوت هذا الحق وتفويته فعلى فكذلك قبح الظلم فعلى لأن الظلم فعلى بفعليه موضوعه فى الخارج فإذا صار الحق فعليا فبطبيعه الحال يكون الظلم فعليا لأن الظلم معناه سلب هذا الحق عن صاحبه وبما ان هذا الحق ثابت فيكون تفويته ظلم.

وما ذكره(قده) من أن الحاكم بثبوت حق للغير فى المرتبه السابقه إنما هو بحكم العقل العملى فالأمر ليس كذلك؛ فإن ثبوت الحق تابع لأسبابه ولا صله له بحكم العقل العملى كثبوت الملك لأحدٍ فإن ثبوت الملك للمالك تابع لأسبابه ولا صله له بحكم العقل العملى فالعقل لا يحكم بثبوت حق لزيد او عدم ثبوته له فإن ثبوت الحق لزيد يتبع أسبابه وليس بحكم العقل وعليه لا يمكن المساعده على ما ذكره من ان ثبوت هذا الحق بحكم العقل العملى.

فالنتيجه: ان قضيه قبح الظلم وقضيه حسن العدل من القضايا الأوليه الفطريه بحكم العقل العملى وجميع القضايا ترجع إليه والظلم عله تـامه للقبـح فلاـ يعقـل صـدق الظلم على فعـل ولا يكون قبيحا وكـذلك حسن العـدل، بينما سائر الأشـياء ليس كـذلك لأن الصـدق مثلا حسن ولا شـبهه فى حسـنه ولكن قـد يكون مبغوضا وقبيحا كما إذا ترتب عليه قتل مؤمن أو اتلاف ماله او تعدٍ على عرضه فـإن مثل هـذا الصـدق يكون قبيحا رغم أنه صـدق والكـذب فى نفسه قبيـح ولكن قـد يكون حسـنا كما إذا كان لإنقاض مؤمن أو ماله او عرضه فإن هـذا الكـذب يحكم بحسـنه مع أنه كذب وهذا لا يتصور فى الظلم فلا يمكن ان يقال عن فعل ما أنه ظلم ولا يكون قبيحا.

وعلى هـذا فجميع القضايا ترجع على قضـيتى التحسـين والتقبيـح العقليين وما ذكره الأشـعرى من الإنكار مبنى على مذهبه من ان الأفعال الصادره من الناس ليست أفعالا اختياريه فالإنسان كالآله غير الواعيه بالنسبه إلى صدور الأفعال.

واما ما ذكره بن سـينا من ان حكم العقل بالحسن او القبح إنما هو ببناء العقلاء على ذلك وان سـيره العقلاء قد جرت على حسن العـدل وقبح الظلم فيحكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم لبناء العقلاء على ذلك ولولا بناء العقلاء لا يحكم العقل فهو أيضا مما لا يمكن المساعده عليه بل هو خلاف الضـروره والوجدان؛ لأنا إذا فرضنا عدم وجود عاقل على سطح الكره الأرضيه فالمفروض على هـذه القول ان لا يـدرك العقل قبـح الظلم وهو كما ترى إذ إدراك قبح الظلم أمر فطرى وجبلّى كان هنا بناء للعقلاء أم لم يكن.

هذا تمام كلامنا فى الوجه الثانى.

أصاله البراءه بحث الأصول

ص: ۳۳۴

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق الأصفهانی (۱) (قده) وحاصل هذا الوجه أن التكليف على نوعين:

النوع الأول: التكليف الإنشائی وهو التكليف فی مرحله الجعل والاعتبار فإن المولی یجعل التكليف للموضوع المقدر وجوده فی الخارج سواء كان الموضوع موجودا فی الخارج او لم یكن موجودا كما إذا جعل وجوب الحج على المستطیع وإن لم یكن المستطیع موجودا فی الخارج فالحكم فی مرحله الجعل والإنشاء موجود ولكن لا أثر له ولا یكون محركا للمكلف ولا داعیا له للإتیان بالمأمور به فإنْ لم یكن الشخص مستطیعا فی الخارج فلا أثر لوجوب الحج المجعول على المستطیع فی عالم الاعتبار والجعل ولا یكون وجوده فی هذا العالم محركا وداعیا فی نفس المكلف.

النوع الثانی: التكليف الحقیقی ویقصد به التكليف الفعلی وفعلیه التكليف إنما هی بفعلیه موضوعه فی الخارج فإذا تحقق موضوعه فی الخارج تحقق الحكم وصار فعلیا فزید اذا صار مستطیعا صار وجوب الحج علیه فعلیا وإذا دخل على المكلف الوقت صار وجوب الصلاه علیه فعلیا وكذا إذا بلغ فإن فعلیه التكليف إنما هی بفعلیه موضوعه فی الخارج وإذا علم بهذا الحكم صار الحكم منجزا أی موجبا لاستحقاق العقوبه على مخالفته والمثوبه على موافقته ومن هنا ذكر(قده) أن التكليف الحقیقی متقوم بالوصول بنحو من انحاء الوصول سواء كان وصوله بالوجدان أو بالتعبد وهو محرك للمكلف وداعیا فی نفس المكلف إلى الطاعه والعبودیه فمورد الطاعه والعبودیه هو التكليف الواصل.

فإذاً فرق بین عدم العقاب وعدم التكليف الحقیقی فإن عدم العقاب حینئذ سالبه بانتفاء الموضوع لأنه لا تكلیف حتى یعاقب على مخالفته والتكليف فی مرحله الجعل لا أثر له فوجوده وعدمه سیان وأما عدم العقاب من جهه عدم وصول التكليف بالعلم الوجدانی او بالعلم التعبدی فهو الموضوع لقاعده قبح العقاب بلا بیان فإذا لم یقم بیان لا وجدانا ولا تعبدا فالمرجع هو هذه القاعده.

ص: ۳۳۵

۱- نهایه الدرایه، المحقق الاصفهانی، ج۴، ص۸۵.

فالنتیجه أن ما ذكره المحقق الأصفهانی أن التكليف الواصل الی المكلف بالعلم الوجدانی او بالعلم التعبدی هو المحرك للمكلف واما التكليف الواصل بالاحتمال فهو غیر محرك وغیر منجز والمرجع فیه قاعده قبح العقاب بلا بیان لا قاعده حق الطاعه.

وقد اشكل علیه بعض المحققین (۱) (قده) ان التكليف الحقیقی وإن كان متقوما بنحو من انحاء الوصول ولكن لا ینحصر الوصول بالعلم الوجدانی او بالعلم التعبدی بناء على سعه دائره حق الطاعه بل الوصول بجمیع انحائه مقوم للتكليف الحقیقی وإن كان الوصول بالاحتمال فهو أیضا محرك للمكلف والمرجع فیه حینئذ قاعده حق الطاعه والعبودیه.

نعم بناء على ما ذكره المحقق الأصفهانی من ضیق دائره حق الطاعه والعبودیه فالوصول الاحتمالی لا یکون محرکا ولا یکون منجزا إلا۔ انه قد اشکل علیه انه مصادره علی المطلوب فإنه علل جریان قاعده قبح العقاب بلا۔ بیان بان الوصول الاحتمالی للتکلیف لا یکون بیانا ومحرکا ومنجزا وجعل نفس هذا مدعاه فیکون المدعی عین الدلیل ولکن تقدم الجواب عن ذلک وقلنا عن المحقق الأصفهانی لیس فی مقام الاستدلال علی تطبیق قاعده قبح العقاب بلا۔ بیان بل هو فی مقام بیان تحقق موضوع القاعده وأن موضوعها قد تحقق فی المقام ومع تحقق موضوعها فی المقام فانطباقها علی موضوعها قهری ولا یحتاج معه إلی دلیل کی یلزم ان یکون المدعی عین الدلیل.

وهنا مسألتان لا بأس بالإشاره إلیهما:

المسأله الأولی: انه یظهر من کلام المحقق الأصفهانی(قده) وکذلک من کلام بعض المحققین(قده) من ان الحکم الحقیقی متقوم بالوصول یظهر من هذا التعبیر أنهم یرون ان للحکم مراتب ثلاث:

المرتبه الأولی: مرتبه الإنشاء ومرتبه الجعل.

۱- بحوث فی علم الاصول، تقریر بحث السید الصدر للسید الشاهرودی، ج۵، ص۲۸.

المرتبه الثانيه: مرتبه الفعليه وهى فعليه الحكم بفعليه موضوعه.

ولكن ذكرنا غير مره ان المراد من فعليه الحكم فعليه محركيته وفعليه داعويته لا فعليه نفسه إذ يستحيل ان يوجد الحكم فى الخارج وإلا لكان من الموجودات الخارجيه مع أنه من الأمور الاعتباريه التى لا وجود لها فى الخارج وإنما هو موجود فى عالم الاعتبار والذهن فقط ويستحيل ان يوجد فى الخارج وإلا كان خلف فرض انه أمر اعتبارى. فالمراد من فعليه الحكم فعليه فاعليته فإنه إذا دخل الوقت يكون وجوب الصلاه فعلى أى ان فاعليته ومحركيته للمكلف صارت فعليه وقبل دخول الوقت لا يكون محركا وداعيا.

والمرتبه الثالثه: مرتبه التنجز وهى التى يكون التكليف الفعلى فيها واصلا الى المكلف بالعلم ومعه يكون الحكم منجزا على المكلف فيوجب استحقاق العقوبه على مخالفته والمثوبه على موافقته وهذا بخلاف فعليه الحكم فإنها لا تتقوم بالوصول الى المكلف وإنما تتقوم بفعليه موضوع التكليف فى الخارج علم به المكلف أو لم يعلم ولكن تنجز الحكم الفعلى متقوم بالوصول فإذا علم بالحكم الفعلى وجدانا او تعبدا فهو منجز. وهل الوصول الاحتمالى منجز ايضا او لا يكون منجزا؟ فيه كلام.

ولكن قلنا غير مره ان للحكم مرتبه واحده وهى مرتبه الجعل فإن الجعل سعه وضيقا هو الأمر الذى يكون بيد الشارع اما فعليه الحكم بفعليه موضوعه فهى أمر قهرى خارج عن اختيار الشارع فإن فعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج كفعليه المعلول بفعليه علته فهو امر قهرى خارج عن الإراده والاختيار فلا يمكن ان يكون فعليه الحكم من مراتب الحكم وكذلك الأمر فى مرتبه تنجزه فإن التنجز إنما هو بحكم العقل فإذا وصل الحكم إلى المكلف بالعلم الوجدانى او بالعلم التعبدى فهو منجز بحكم العقل العملى فالتنجز إنما هو بحكم العقل ولا صله له بالشارع والذى هو بيد الشارع هو جعل الحكم وإنشائه وعليه فالصحيح ان للحكم مرتبه واحده لا أربع مراتب كما ذكره المحقق الخراسانى ولا ثلاث مراتب ولا مرتبتين بل مرتبه واحده.

المسأله الثانيه: تقدم أن الوصول الاحتمالى لا يكون حجه ولا يكون بيانا ومحركا ومنجزا لا شرعا كما هو واضح فإن الأدله قائمه على حجيه أخبار الثقه وحجيه الظواهر ولا دليل على حجيه احتمال التكليف فلا دليل على ان الوصول الاحتمالى حجه على المكلف ولا عقلا ولا عقلاءً اذ العقلاء لا يحكمون بذلك ايضا فإنهم فى موارد الشك فى التكليف واحتمال ثوبته يتمسكون بقاعده قبح العقاب بلا بيان لا بقاعده حق الطاعه.

فالصحيح: ان الوصول الاحتمالى لا يصلح ان يكون بيانا وعليه يكون المرجع قاعده قبح العقاب بلا بيان التى هى قاعده مرتكزه فى أذهان الناس وثابته فى أعماق نفوسهم وموافقه للفطره والجبله لأنها من القضايا الأوليه الفطريه.

قد يقال كما قيل: انا لو سلمنا ان الوصول الاحتمالى للتكليف لا يكون منجزا للتكليف ومحركا له إلا أنه لا مانع من أن يكون محركا ومنجزا لملاكه فى مرحله المبادئ لأن حقيقه الحكم وروحه هو ملاكه وملاك الحكم عباره عن المصلحه والمفسده والحب والبغض والإراده والكراهه وهى من الأمور التكوينيه المحفوظه فى جميع حالات وصول التكليف وعلى هذا فالوصول الاحتمالى يكون محركا ومنجزا لمبادئ الحكم وملاكه التى هى حقيقه الحكم وروحه.

ولكن الجواب عن ذلك واضح: فإنه لا طريق لنا إلى ملاكات الأحكام إلا من طريق نفس الأحكام فإذا حكم الشارع بوجوب شيء فوجوبه طريق إلى أن هذا الشيء مشتمل على الملاك التى هى المصلحه الملزمه ومع قطع النظر عن الوجوب لا يكون لنا طريق إلى معرفه اشتمال الفعل على المصلحه.

وعلى هذا لا يعقل ان يكون الوصول الاحتمالى منجزا لملاك الحكم ومبادئه دون نفس الحكم لأن وصول المبادئ إنما هو بوصول الحكم وتنجزها إنما هى بتنجز الحكم ولا يمكن ان تكون مبادئ الحكم منجزه بدون تنجز الحكم.

أصاله البراءه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أصاله البراءه

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجه وهى أن فى الشبهات الحكميه بعد الفحص وعدم وجدان الدليل على الحكم الشرعى فيها المرجع فيها قاعده قبح العقاب بلا بيان لأن موضوع هذه القاعده متحقق وهو عدم وجدان الدليل وعدم وجدان البيان.

ودعوى ان احتمال التكليف فى الشبهات الحكميه بعد الفحص مساوق لاحتمال العقاب وحينئذ يكون بيانا وكافيا فى المنع عن جريان هذه القاعده فيكون المورد من موارد قاعده حق الطاعه.

هذه الدعوى وإن كانت صحيحه من جهه ان احتمال التكليف مساوق لاحتمال العقاب إلا أن هذا الاحتمال إذا كان فى الشبهات الحكميه بعد الفحص فهو مشروط بعدم وجود أصل مؤمن فيها ومع وجود الأصل المؤمن لاـ يكون احتمال التكليف مساوقا لاحتمال العقاب والمفروض أن قاعده قبح العقاب بلا بيان مؤمنه من العقاب فلا يمكن العقاب مع جريان هذه القاعده فمن أجل ذلك لاـ يكون احتمال التكليف مساوقا لاحتمال العقاب فى الشبهات الحكميه بعد الفحص لجريان الأصل المؤمن فيها وهو قاعده قبح العقاب بلا بيان.

وذكرنا أن الأظهر هو جريان هذه القاعده فإن الأصل الأولى بحكم العقل العملى فى الشبهات الحكميه بعد الفحص هو قاعده قبح العقاب بلاـ بيان لاـ قاعده الاشتغال وحق الطاعه وذلك لأن الاحتمال لا يكون بيانا شرعا لأن الشارع لم يجعل احتمال التكليف حجه فالشارع جعل أخبار الثقه حجه وظواهر الالفاظ ونحوهما حجه وأما احتمال الوجوب او الحرمه فلا دليل على ان الشارع جعله حجه فلاـ يكون الاحتمال بيانا شرعا ولاـ بيانا بحكم العقل العملى فإن العقل العملى لا يحكم بانه بيان ومحرك ومنجز للتكليف، كما انه ليس ببيان عقلائى، فمن أجل ذلك كله يكون المرجع هو قاعده قبح العقاب بلا بيان. هذا من ناحيه.

ص: ٣٣٩

ومن ناحيه أخرى أن الإنشاء على قسمين:

القسم الأول: ما يكون الغرض منه يترتب على نفس الإنشاء فإذا تحقق الإنشاء ترتب عليه غرضه وانتهى مفعوله كالأوامر الصادره من المولى امتحانا فإن هذه الأوامر الغرض منها وهو الامتحان مترتب على إنشائها ولا يترتب على المنشأ وإذا ترتب عليه الغرض انتهى مفعوله فلا حكم بعد ذلك، ولا كلام فى ذلك فإن هذا الإنشاء أثره الامتحان فقط.

القسم الثانى: إنشاء الأحكام الشرعيه وهو جعل الأحكام الشرعيه من الوجوبات والتحريمات وغيرهما ومن الواضح ان الأحكام الشرعيه مجعوله بنحو القضايا الحقيقيه للموضوعات المقدر وجودها فى الخارج سواء كانت موجوده فيه ام لم تكن موجوده فيه مثلاـ المولى جعل وجوب الحج على المستطيع فقد فرض وجود المستطيع فى الخارج وجعل وجوب الحج عليه وإن لم يكن المستطيع موجودا فى الخارج ولكن وجوب الحج موجود فى مرحله الجعل حقيقه وكذلك الشارع جعل وجوب الصلاه

للمكلف البالغ العاقل القادر الداخل عليه الوقت وفرض وجوده فى الخارج بنحو القضيه الحقيقيه سواء كان البالغ والعاقل موجودا فى الخارج أم لا ولكن وجوب الصلاه موجودا حقيقه فى مرحله الجعل.

وعلى هـذا فـإن كـانت موضوعـات الأحكـام الشـرعيه الأمور التكوينيه الموجوده فى الخـارج كـالبلوغ والعقل والقـدره والوقت والاسـتطاعه وما شاكل ذلك فلا محاله تكون فعليه هـذه الأحكام بفعليه موضوعاتها فى الخارج فإذا تحقق موضوعها فى الخارج تحقق الحكم وصار فعليا.

وذكرنـا غير مره ان المراد من فعليه الحكم فعليه فـاعليته لا فعليه وجوده إذ يسـتحيل أن يكون الحكم موجودا فى الخارج بوجود موضوعه وإلا لزم أن يكون الحكم أمرا خارجيا وهو مستحيل لأنه امر اعتبارى وهو لا وجود له إلا فى عالم الاعتبار بل المراد من فعليه الحكم فعليه فـاعليته فـإذا صـار المكلف مسـتطيعا صـار وجوب الحـج فاعل ومحرك وداع واما قبل أن يكون مسـتطيعا فلا يكون داعيـا ومحركـا مع انه موجود فى عالم الجعل والتشـريع . هـذا هو معنى فعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج فبـدخول الوقت وكينونه المكلف بالغـا وعاقلاـ يكون وجوب الصـلاه فعليا أى فاعليته فوجوب الصـلاه يكون محرك وداع إلى الإتيان بها وفاعل ومحرك للمكلف الى الامتثال للصلاه، فالمراد من الفعليه هو فعليه فاعليته.

واما تنجز الحكم فإنما هو بوصوله الى المكلف وجدانا او تعبدا والمراد من التنجز هو حكم العقل باستحقاق العقوبه على مخالفته واستحقاق المثوبه على موافقته وليس التنجز صفه للحكم بل هو حكم العقل. واما إذا كان موضوع الحكم وصول التكليف والعلم به بناء على ان العلم بالحكم فى مرحله الجعل مأخوذ فى موضوع نفسه فى مرحله المجعول فالعلم بالحكم مأخوذ فى موضوع الحكم فعندئذ يكون الحكم منجزا وفعليا معا بوصوله إلى المكلف فعليا بفعليه موضوعه وهو تحقق العلم به ومنجزا من جهه وصوله الى المكلف ومن هنا لا يكون بين التنجيز والفعليه مباينه كما إذا كان الموضوع أمرا خارجيا فإن فعليه الحكم تنفك عن تنجزه لأن فعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج سواء علم المكلف به أو لم يعلم وأما تنجز هذا الحكم فإنما هو بوصوله الى المكلف بالعلم الوجدانى او العلم التعبدى.

وأما إذا كان وصول الحكم فى مرتبه الجعل مأخوذ فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول وهى مرتبه الفعليه فعندئذ فعليه الحكم وتنجزه فى آن واحد فإذا وصل الحكم إلى المكلف وجدانا او تعبدا صار الحكم فعليا ومنجزا معا اما كونه فعليا فبفعليه موضوعه فى الخارج واما كونه منجزا فبوصول الحكم الى المكلف.

وحيث إن المحقق الأصفهانى(قده) يرى استحاله أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه كما هو المعروف والمشهور بين الأصوليين فيكون قوله: إن الحكم الحقيقى متقوم بالوصول الى المكلف مبنى على التسامح فإن الحكم الحقيقى هو الحكم الفعلى أى فعليه الحكم بفعليه موضوعه فهو حكم حقيقى سواء وصل الى المكلف أو لم يصل إليه.

فإذاً الحكم الحقيقى الذى هو عباره عن فعليه الحكم بفعليه موضوعه ليس متقومه بالوصول فإن الوصول هو العلم وشأن العلم الكشف عن الواقع ولا يؤثر فى الواقع لا كما وكيفا، فلا يكون الوصول مقوما للحكم ولهذا لا بد ان يراد من الحكم الحقيقى الحكم المنجز باعتبار ان الوصول له دخل فى تنجيز الحكم ومعنى دخله فى تنجيز الحكم هو انه إذا وصل الحكم إلى المكلف حكم العقل العملى باستحقاق العقوبه على مخالفته والمثوبه على موافقته وهذا معنى دخل الوصول والعلم فى الحكم أى فى تنجيزه.

وعلى هـذا يكون مـا ذكره المحقق الأصـفهانى من تقوم الحكم الحقيقى بالوصول مبنى على نوع من التسامـح لأن الوصول يقوّم تنجز الحكم فيكون موضوعا لحكم العقل باستحقاق العقوبه على مخالفته واستحقاق المثوبه على موافقته.

واما بنـاء على ما هو الصـحيح من انه لا مانع من أخـذ الوصول بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول ولا يلزم أى محـذور فى مقـام الثبوت غـايه الأـمر انه فى مقـام الإثبـات بحاجه إلى دليل يـدل على ان العلم بالحكم فى مرتبه الجعل مـأخوذ فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول وهى مرتبه الفعليه والـدليل على ذلـك مفقود فإن الأدله العامه ظاهره فى عـدم أخذ العلم فى موضوع الحكم فى مرتبه الجعل.

فإذاً ما ذكره المحقق الأصفهانى لا يمكن المساعده عليه.

فالصـحيح أنه لا مانع من أخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول. ولكن فى مقام الإثبات بحاجه إلى دليل ولا دليل على ذلك.

هذا من جانب ومن جانب آخر أنه على القول بان الأصل الأولى العملى فى الشبهات الحكميه بعد الفحص هو حق الطاعه فلا بد من ان يقـال أن وصول الحكم فى مرتبه الجعـل مـأخوذ فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول مطلقا سواء كان وصولا وجـدانيا ام وصولا تعبديا ام كان وصولا احتماليا واما على مسلك من يقول بأن الأصل الأولى العملى فى الشبهات الحكميه بعد الفحص هو قاعده قبح العقاب بلا بيان فالمأخوذ فى موضوع الحكم هو الوصول الوجدانى والوصول التعبدى دون الوصول الاحتمالى.

هـذا تمـام كلامنـا فى المقـام الأـول وهو أن الأصـل الأولى فى الشـبهات الحكميه بعـد الفحص بحكم العقل العملى هل هو حق الطاعه وقاعده الاشتغال أو أن الأصل الأولى فى الشبهات الحكميه بعد الفحص هو قاعده قبح العقاب بلا بيان.

أصاله البراءه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

يقع الكلام فی مقامین:

المقام الأول: فی أصاله البراءه الشرعیه.

المقام الثانی: فی أصاله الاحتیاط الشرعیه.

أما الكلام فی المقام الأول: فیقع فی جهتین:

الجهه الأولی: فی مفاد أدله البراءه الشرعیه سعه وضیقا كما وكیفا.

الجهه الثانیه: فی نسبه أدله أصاله البراءه الشرعیه إلی أدله أصاله الاحتیاط الشرعیه.

أما الكلام فی الجهه الأولی: فقد استدل علی أصاله البراءه الشرعیه تاره بالكتاب وأخری بالسنه وثالثا بالإجماع ورابعا بالاستصحاب.

أما الكتاب فقد استدل بجمله من الآیات:

منها: قوله تعالی: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولًا) (١) بتقریب أن المراد من بعث الرسل بیان الأحكام الشرعیه وهو المقدمه الأخیره من رساله النبی الأكرم(ص) فإن رسالته مركبه من إرسال الرسل وإنزال الكتب وبیان ما فی الكتب من الأحكام الشرعیه والمراد من بعث الرسل فی الآیه الكریمه هو بیان الأحكام الشرعیه من الوجوبات والتحریمات وغیرهما.

فالآیه تدل علی أن ما بُین من الأحكام الشرعیه للناس وللعباد ووصل إلیهم یعاقب علی مخالفته ولا یمكن رفع استحقاق العقوبه عنهم واما إذا لم یصل إلیهم ولم یتم الحجه علیهم فعندئذ لا عقاب فالمقصود بالآیه الكریمه هو أنه الله تعالی لا یعذبهم حتی یتم الحجه علیهم ببیان الأحكام الشرعیه بوصولها للناس بالعلم الوجدانی او بالعلم التعبدی فلا یجوز لهم مخالفتها، ومع عدم وصولها إلیهم لا بالعلم الوجدانی ولا بالعلم التعبدی بل كانت واصله بمجرد الاحتمال فهو مشمول للآیه المباركه لأنه لم تصل إلیهم الأحكام الشرعیه فلا عقاب علیهم فالآیه المباركه بهذا التقریب تدل علی أصاله البراءه الشرعیه.

وقد نوقش بدلاله الآیه الكریمه بوجوه:

الوجه الأول: أن مفاد الآیه نفی العذاب عن الأمم السابقه فإن الله تعالی لم یعذبهم إلا بعد إتمام الحجه علیهم من بعث الرسل

وإنزال الكتب وبيان الأحكام الشرعيه فيكون مفادها إخبار عن نفى العذاب عن الأمم السابقه قبل البيان وإتمام الحجه وليس مفادها نفى استحقاق العقوبه فى الآخره فهى أجنبيه عن الدلاله على أصاله البراءه الشرعيه باعتبار أن مفاد البراءه الشرعيه نفى استحقاق العقوبه والمؤاخذه فى الآخره والآيه لا تدل على ذلك.

۱- سوره الاسراء، آيه۱۵.

والجواب عن ذلك:

أولا: أنه لا وجه لتقييد العذاب فى الآيه المباركه بالعذاب الدنيوى فإن هذا التقييد بحاجه إلى قرينه ولا قرينه فى المقام لا فى نفس الآيه الكريمه ولا من خارجها.

ودعوى القرينه على ذلك من نفس الآيه الكريمه وهى قوله تعالى: (كنا) الذى هو فعل ماض يفيد الإخبار عن نفى العذاب عن الأمم السابقه قبل إتمام الحجه وبيان الأحكام الشرعيه.

مدفوعه بأن المتفاهم العرفى من الآيه الكريمه بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه ان هذه الجمله تدل على أنه لا يليق به تعالى عذاب شخص قبل بيان الحجه عليه بل ليس من شأنه تعالى ذلك فيستحيل أن يصدر من الله تعالى عقاب على العباد قبل إتمام الحجه عليهم ببيان الأحكام الشرعيه.

فالآيه المباركه تدل بوضوح على أن عقاب شخص أو أمه لا يمكن أن يصدر من الله تعالى قبل إتمام الحجه عليهم بلا فرق بين العقاب الدنيوى والعقاب الأخروى من هذه الناحيه.

هذا مضافا إلى أن الآيه الكريمه قد وردت فى سياق الآيات المتكفله للعذاب الآخروى:

منها: قوله تعالى: (وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَآئِرَهُ فِى عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَهِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا) (۱) فإنها داله على العقاب الأخروى.

ومنها: قوله تعالى: (مَّنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدى لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَهٌ وِزْرَ أُخْرَى) (۲)

فإن الآيه المبحوث عنها قد وردت فى سياق هذه الآيات فقرينه السياق تدل على شمول هذه الآيه الكريمه للعقوبه الأخرويه أيضا ولا تختص بالعقوبه الدنيويه.

وثانيا: لو سلم ظهور الآيه فى العذاب الدنيوى ولكن بما أنه مورد الآيه الكريمه لا أنه مفادها فإن مفاد الآيه المباركه نفى العقاب قبل إتمام الحجه وهو عام ومطلق يشمل العقاب الدنيوى والعقاب الأخروى ومن الواضح ان المورد لا يصلح أن يكون مقيدا ومخصصا لا سيما ان المتفاهم العرفى من الآيه المباركه أنه لا يليق بالله تعالى أن يعاقب شخصا قبل إتمام حجيته عليه ومن

الواضـح أنه لا فرق فيه بين العقاب الدنيوى والعقاب الأخروى. بل يمكن ان يقال أن دلاله الآيه على نفى العقاب الأخروى أولى وآكـد من نفى العقاب الـدنيوى لأنه ليس من شأنه ان يعاقب عباده قبل إتمام الحجه عليهم فى الدنيا ولا فى الآخره ولا شـبهه أن العقاب الأخروى أشـد بمراتب من العقاب الـدنيوى فإذا لم يصـدر من الله تعالى ولم يلق به العقاب الـدنيوى فلا محاله لا يليق به العقاب الأخروى قبل إتمام الحجه عليه.

۱- سوره الاسراء، آیه ۱۳.

۲- سوره الاسراء، آیه ۱۵.

فالنتیجه أن هذا الوجه من الإشکال لا أساس له.

الوجه الثانی: ان الآیه الکریمه ظاهره فی نفی العذاب الفعلی ومفاد أصاله البراءه نفی استحقاق العقاب ومن الواضح انه لا ملازمه بین استحقاق العقاب وبین العقاب الفعلی إذ یمکن ان یکون الشخص مستحقا للعقاب ومع ذلک لا یعاقب فعلا لسبب من الأسباب ولمانع من الموانع. وعلیه فالآیه الکریمه لا تدل علی أصاله البراءه الشرعیه.

ولکن قد ظهر الجواب عن ذلک مما تقدم وهو أن الآیه ظاهره علی انه لیس من شأنه تعالی ولا یلیق بمقامه عقوبه عبده قبل إتمام الحجه علیه فالآیه داله علی نفی العقاب الدنیوی والأخروی ولا فرق بینهما ومن الواضح ان الشخص إذا کان مستحقا للعقوبه فإنه یلیق به تعالی معاقبته.

فهذا الوجه أیضا لا أصل له ولا یمکن المساعده علیه.

أصاله البراءه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

الوجه الثالث: أن بعث الرساله کنایه عن صدور البیان من الشارع فی الواقع لا عن وصوله فعلا.

ولکن هذا المعنی مما لا یمکن المساعده علیه إذ لا یمکن حمل بعث الرسل فی الآیه علی البیان الصادر من الشارع وإن لم یکن واصلا الی المکلف لأمرین:

الأمر الأول: أنه علی هذا التفسیر لا تدل الآیه المبارکه علی أصاله البراءه الشرعیه لأن دلاله الآیه المبارکه علی البراءه الشرعیه منوطه بوصول البیان إلی المکلف إما بالعلم الوجدانی او بالعلم التعبدی فإذا وصل البیان إلی المکلف وجدانا او تعبدا فقد وصلت الیه الحجه فی الواقع وحینئذ یکون منجزا ومخالفته موجبه لاستحقاق العقوبه وأما إذا لم یصل الواقع الی المکلف بل الواصل الیه هو مجرد الاحتمال ومجرد الشک فالمکلف یکون شاکا فی الوصول ومحتملا له والاحتمال لا یکون منجزا ولا حجه والشک موضوع فی أصاله البراءه الشرعیه.

ص: ۳۴۵

وعلی هذا یکون موضوع أصاله البراءه الشرعیه محقق فتجری لا محاله وتکون رافعه لاحتمال العقوبه وجدانا لأن احتمال التکلیف فی الشبهات الحکمیه بعد الفحص اللازم وعدم وجدان الدلیل موجود واحتمال التکلیف مساوق لاحتمال العقوبه ولکن هذا الاحتمال مرفوع بجریان أصاله البراءه الشرعیه وجدانا ومن هنا تکون أصاله البراءه الشرعیه وارده علی قاعده الاشتغال وحق الطاعه فإن موضوع قاعده الاشتغال احتمال العقوبه والمفروض أن أصاله البراءه الشرعیه رافعه لهذا الاحتمال وجدانا فلهذا یکون تقدیمها علی قاعده الاشتغال وحق الطاعه من بابا الورود لأنها رافعه لموضوعها وجدانا.

واما إذا كـان بعث الرسول فى الآـيه الكريمه كنايه عن صـدور البيان من الشارع فى الواقع وإن لم يصل الى المكلف فعندئـذ لا تـدل الآيه على أصاله البراءه الشـرعيه فإن البيان إذا صـدر من الشارع فى الواقع ولم يصل الى المكلف فلا أثر له ولا يكون حجه ولاـ يكون منجزا للواقع فلا أثر للبيان فضـلا عن أن البيان لم يصـدر من الشارع فى الواقع فعندئـذ لا معنى لنفى العقاب قبل البيان فـإن البيـان فى الواقع إذا لم يصل الى المكلف لا يوجب العقوبه فضـلا عن عـدم البيان لهـذا يكون هـذا التفسـير فى نفسه مما لا معنى له وخلاـف الضـروره. والمراد من الآـيه الكريمه أن بعث الرسل كنايه عن البيان الواصل الى المكلف إما وجـدانا او تعبـدا فـإذا وصـل الى المكلـف فهـو حجه ومخـالفته موجبه لاسـتحقاق العقوبه واما إذا لم يصـل الى المكلف بـل المكلف شـاك فى الوصول ومحتملا له فعندئذ يتحقق موضوع أصاله البراءه فتجرى لرفع احتمال العقوبه لأن احتمال التكليف فى الشـبهات الحكميه بعد الفحص وإن كان موجودا وهو مساوق لاحتمال العقوبه ولكن هذا الاحتمال مرفوع وجدانا بجريان أصاله البراءه.

فالصحيح فى المقام هو ان بعث الرسل كنايه عن بيان الشارع الواصل الى المكلف ويكون حجه ومنجزا للواقع.

فإذاً هذا الإشكال لا أساس له بل لا يرجع الى معنى معقول.

الوجه الرابع: ان مفاد الآيه الكريمه هو مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان وليس مفادها أصاله البراءه الشرعيه إذ مفاد البراءه الشرعيه جعل الترخيص الظاهرى فى الفعل او الترك ومفاد الآيه ليس جعل الترخيص بل مفادها نفى العقوبه بدون بيان وحجه وهو مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان فالآيه المباركه تؤكد هذه القاعده وإرشاد إليها ولا تدل على أصاله البراءه الشرعيه.

وعلى هذا لو قلنا إن الأصل الأولى بحكم العقل العملى فى الشبهات الحكميه بعد الفحص وعدم وجدان الدليل على الحكم هو قاعده الاشتغال وحق الطاعه فالآيه المباركه وارده على هذه القاعده ورافعه لموضوعها وجدانا فإن المراد من الرسول فى الآيه المباركه هو البيان الشرعى لا العقلى فيكون البيان الشرعى رافع لاحتمال العقوبه وجدانا الذى هو موضوع قاعده الاشتغال وحق الطاعه.

وأما إذا كان المراد من الرسول فى الآيه البيان أعم من الشرعى والعقلى فهل يمكن الجمع بينهما بأن يراد من البيان أعم من البيان الشرعى والبيان العقلى؟

فالظاهر أنه لا مانع منه فإن البيان الشرعى غير البيان العقلى باعتبار أن البيان العقلى فى المرتبه السابقه لأن النزاع فى أن الأصل الأولى بحكم العقل العملى فى الشبهات الحكميه بعد الفحص وعدم وجدان الدليل هل هو قبح العقاب بلا بيان او قاعده الاشتغال وحق الطاعه؟ وأما جريان أصاله البراءه الشرعيه او الاحتياط الشرعى فهو فى مرتبه متأخره أى بعد ورود الشرع والشريعه مع ان الأصل الأولى فهو بحكم العقل العملى بقطع النظر عن الشرع والشريعه وأصاله البراءه الشرعيه فهى بعد ورود الشرع والشريعه فلا مانع من أن يكون بعث الرسول كنايه عن البيان الأعم من البيان الشرعى وهو أصاله البراءه والبيان العقلى وهو قاعده قبح العقاب بلا بيان فإن أريد قاعده قبح العقاب بلا بيان فهى غير وارده على قاعده الاشتغال وحق الطاعه بل هى فى عرضها واما إن أخذنا بالبيان الشرعى وهو أصاله البراءه الشرعيه فهى وارده على قاعده الاشتغال ورافعه لموضوعها وجدانا لأن موضوع القاعده احتمال العقوبه وأصاله البراءه رافعه لهذا الاحتمال وجدانا فيكون تقديمها على قاعده الاشتغال وحق الطاعه من باب الورود.

إلى هنا قد تبين أن شيء من هذه الإشكالات غير وارد على الاستدلال بالآيه المباركه على أصاله البراءه الشرعيه.

ولكن مع ذلك فإن دلاله الآيه المباركه على أصاله البراءه الشرعيه محل نظر؛ لأن الظاهر من الآيه المباركه أنها إرشاد إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان وتأكيد لها.

فلا يمكن الاستدلال بهذه الآيه المباركه على البراءه الشرعيه.

الآيه الثانيه: قوله تعالى: (لِيُنفِقْ ذُو سَعَهٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا) [(۱)] وكلمه الموصول موضوعه للمعنى المبهم من جميع الجهات مثل يا أيها الذين آمنوا وتعيين معنى الموصول إنما يكون بصلته فلو لم تذكر الصله لا يفهم منه إلا الشيء المبهم من جميع الجهات.

وعلى هذا يكون تعيين معنى الموصول فى مصاديقه وأفراده إنما هو بصلته او بقرينه أخرى تدل على أن المراد من الموصول فرد خصا معين لا أنه استعمل فيها لأن الموصول لم يستعمل فى الفرد وإلا لكان استعماله مجازا لأنه لم يوضع بإزاء الفرد وإنما وضع بإزاء المعنى المبهم وهو مستعمل فيه وإراده الفرد المعين من أفراد مفهومه ومصادق معين من مصاديق مفهومه فيكون المقام من باب تعدد الدال والمدلول.

أصاله البراءه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

ذكرنا أن الموصول مستعمل فى معناه الموضوع له وهو الشيء المبهم من جميع الجهات وتعيينه إنما يكون بصلته أو بقرينه أخرى كقرينه السياق او ما شاكل ذلك، فالموصول فى الآيه المباركه مبهم وتعيينه فى مصاديقه وأفراده بحاجه إلى قرينه.

وعلى هذا فالقرينه تدل على التعيين واما الموصول فهو مستعمل فى معناه الموضوع له فيكون المقام من باب تعدد الدال والمدلول.

۱- سوره الطلاق، آيه۷

ثم إن المراد من الموصول فى الآيه المباركه هو المال بقرينه وقوع هذه الآيه فى سياق قوله تعالى: (لِيُنفِقْ ذُو سَعَهٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا) [(۱)] فالسياق قرينه على ان المراد منه المال ويمكن ان يراد منه الفعل مع وجود القرينه على ذلك كما يمكن أن يراد منه التكليف.

وعلى هذا فإن كان المراد من الموصول المال أو الفعل فالمراد من (آتاه) هو القدره واما إذا كان المراد منه التكليف فيكون

المراد من آتاه هو الإيصال.

وعليه فلا مانع من الاستدلال بالآيه الكريمه على اصاله البراءه الشرعيه لأن معنى الآيه على هذا هو أن الله تعالى لا يكلف نفسا بكلفه التكليف إلا بعد إيصاله إليه فإن كان التكليف واصلا إلى المكلف بالعلم الوجدانى او بالعلم التعبدى فهو حجه ويكون المكلف مسؤول عن امتثال هذا التكليف وإطاعته فلو خرج عن طاعته فهو معاقب واما إذا لم يصل التكليف الى المكلف وكان مجرد احتمال وشكٍ فهو موضوع لأصاله البراءه الشرعيه فلا مانع من التمسک بأصاله البراءه الشرعيه لنفى احتمال العقوبه باعتبار ان احتمال التكليف ولو كان فى الشبهه الحكميه بعد الفحص فهو مساوق لاحتمال العقوبه إذا لم يكن هنا أصل مؤمن وأصاله البراءه من الأصول المؤمنه وهى وارده عل هذا الاحتمال ورافعه له وجدانا ومع جريان أصاله البراءه يكون احتمال العقاب مفقود وعلى هذا فلا يلزم استعمال اللفظ فى أكثر من معنى لأن الموصول مستعمل فى معناه الموضوع له ولكن تطبيقه تاره على التكليف وأخرى على المال أو الفعل فهو بدال آخر فيكون من باب تعدد الدال والمدلول.

قد يقال كما قيل: أن لازم ما ذكر هو استعمال اللفظ فى أكثر من واحد بالنسبه إلى لفظ آتاه فإن كان المراد من الموصول التكليف فآتاه مستعمل فى الإيصال وإن كان المراد من الموصول المال أو الفعل فآتاه مستعمل فى القدره فيلزم استعمال لفظ أتاه فى أكثر من معنى واحد وهو مستحيل.

ص: ۳۴۹

۱- سوره الطلاق، آیه ۷.

ویمکن الجواب عن ذلک: ان لفظ آتاه مستعمل فی الجامع بینهما وهو عنوان أحدهما وتطبیقه علی کل من الإیصال والقدره بحاجه الی قرینه والقرینه علی ذلک إن کان المراد من الموصول المال أو الفعل فهو قرینه علی أن المراد من آتاه هوه القدره وإن کان المراد منه التکلیف فهو قرینه علی أن المراد من آتاه هو الإیصال فلا یلزم محذور استعمال اللفظ فی أکثر من واحد.

وثانیا: مع الإغماض عن ذلک فقد ذکرنا فی مستهل بحث الأصول أنه لا مانع ثبوتا من استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد وذکرنا هناک تفصیلا غایه الأمر أنه فی مقام الإثبات بحاجه إلی قرینه تدل علی أنه مستعمل فی أکثر من معنی واحد واما ثبوتا فلا مانع من استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد، وعلیه لا مانع من أن یکون لفظ أتی مستعمل فی أکثر من معنی واحد ولکن فی مقام الإثبات تعیین کل من المعنیین بحاجه إلی قرینه والقرینه فی المقام موجوده فإن کان المراد من الموصول التکلیف فهو قرینه علی أن المراد من آتاه هو الإیصال وإن کان المراد من الموصول الفعل او المال فهو قرینه علی ان المراد من آتاه هو القدره والتمکن.

فالنتیجه انه لا مانع من الاستدلال بهذه الآیه الکریمه علی أصاله البراءه الشرعیه إذا کانت هناک قرینه علی ان المراد من الموصول التکلیف.

ثم ان شیخنا الأنصاری(قده) [(۱)] قد أورد علی دلاله هذه الآیه علی أصاله البراءه الشرعیه وحاصل ما ذکره(قده): أن کان المراد من الموصول فی الآیه المبارکه التکلیف فنسبه الفعل(آتاها) إلی المفعول المطلق وإن کان المراد من الموصول المال او الفعل فنسبه الفعل نسبه الی المفعول به وهما نسبتان متباینتان فلا یمکن اجتماعهما فی جمله واحده ولا یمکن اسنادا الفعل الی المفعول المطلق واسناده الی المفعول به معا فی جمله واحده لأنهما نسبتان متباینتان فلا بد أن یکون المراد من الموصول إما التکلیف او المراد منه الفعل والمال ولا یمکن الجمع بینهما وإلا لزم ان تشتمل الجمله علی نسبتین متباینتین وهو مما لا یمکن الالتزام به.

۱- فرائد الاصول، ج۲، ص۲۱.

وقد أجيب عن ذلك بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق العراقی(قده) (۱) وهو ان النسبه فی هذه الجمله مستعمله فی الجامع بین النسبه الی المفعول المطلق والنسبه الی المفعول به وعندئذ لا یلزم ما ذکر لاشتمال الجمله علی نسبه واحده وهو الجامع وتعیین کل واحده من النسبتین بحاجه علی قرینه.

وللمناقشه فیه مجال واسع: فقد ذکرنا فی بحث الحروف أن الجامع الذاتی بین انحاء النسب والروابط غیر معقول لأن انحاء النسب والروابط متباینات بالذات فلا یعقل وجود جامع حقیقی بینها لأنه لیس للنسبه ماهیه متقرره فی المرتبه السابقه علی الوجود کما هو الحال فی المعنی الاسمی الذی یکون لماهیته تقرر قبل الوجود فقد یوجد فی الخارج وقد یوجد فی الذهن، ولیس النسبه کذلک فلیس لها تقرر لا فی الخارج ولا فی الذهن حتی یمکن أن توجد فی الخارج ویمکن ان توجد فی الذهن وهذه الماهیه هی الجامعه بینهما. لیس الأمر کذلک فی انحاء النسب لأن النسبه متقومه ذاتا وحقیقه بشخص وجود طرفیها ولا ذات للنسبه إلا بذات طرفیها ولا وجود لها الا بوجود طرفیها فکل نسبه فی کل جمله مباینه للنسبه فی الجمله الأخری فإذا قیل ضرب زید وضرب عمرو فهما نسبتان متباینتان فالنسبه الأولی متقومه بشخص وجود طرفیها والنسبه الثانیه أیضا کذلک وشخص وجود طرفیها من المقومات الذاتیه للنسبه وبمثابه الجنس والفصل للنوع.

وعلی هذا تکون النسبه متقومه ذاتا ووجودا بشخص وجود طرفیها فإن کان طرفیها فی الذهن فالنسبه ذهنیه وإن کان طرفاها فی الخارج فالنسبه خارجیه ولا شان لها إلا بشان طرفیها ولا وجود لها إلا بوجود طرفیها. ولیس للنسبه مقومات ذاتیه فإن المقومات الذاتیه للنسبه شخص وجود طرفیها فإذا قیل: (ضرب زید) وبعد ذلک قیل: (ضرب زید) فهما نسبتان فالنسبه الأولی متقومه بشخص وجود طرفیها وکذلک النسبه الثانیه.

۱- نهایه الافکار، تقریر بحث المحقق العراقی للشیخ البروجردی، ج۳، ص۲۰۳.

وليس انحاء النسب كأفراد الإنسان فإن أفراد الإنسان مشتركه فی المقومات الذاتيه التی هی فی المرتبه السابقه علی وجود هذه الأفراد وهی الحيوانيه والناطقيه وإلغاء جميع خصوصيات الأفراد لا يوجب إلغاء المقومات الذاتيه لها فإذا فرضنا ان جميع أفراد الإنسان بتمام خصوصياتها ملغيه ولكن المقومات الذاتيه وهی الحيوانيه والناطقيه باقيه فلا يعقل إلغاؤها بينما انحاء النسب ليست كذلك فإنها لا تكون مشتركه فی المقومات الذاتيه بل كل نسبه متقومه بشخص وجود طرفيها ومن الواضح أن شخص وجود طرفيها مباين لشخص وجود طرفی نسبه أخری ولهذا تكون كل نسبه مباينه لنسبه اخری وجودا.

وما ذكره المحقق العراقی(قده) من تصوير الجامع لا يرجع الی معنی محصل.

أصاله البراءه – الاستدلال علی البراءه بالكتاب. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه – الاستدلال علی البراءه بالكتاب.

ذكرنا ان الجامع الحقيقی الذاتی لا يتصور بين انحاء النسب والروابط إذ ليس للمعنی الحرفی تقرر ماهوی فی المرتبه السابقه علی الوجود كما هو الحال فی المعنی الاسمی إذ له تقرر ماهوی فی المرتبه السابقه قبل وجوده فی الذهن او الخارج ولهذا يكون الذهن ظرف لوجود المعنی الاسمی والخارج ظرف لوجوده ايضا وأما بالنسبه الی المعنی الحرفی فالذهن ظرف لنفس النسبه أی ظرف لنفس المعنی الحرفی لا لوجوده إذ ليس له ماهيه فی المرتبه السابقه وكذلك الخارج ظرف لنفس المعنی الحرفی لا وجوده إذ لو كان ظرف لوجوده فلازمه ان يكون له تقرر ماهوی فی المرتبه السابقه مع أن الأمر ليس كذلك، فالنسبه نفسها فی الذهن ونفسها فی الخارج لأن كل نسبه متقومه بشخص وجود طرفيها وهما من المقومات الذاتيه للنسبه وبمثابه الجنس والفصل بالنسبه للنوع فلا وجود للنسبه إلا بوجود طرفيها ولا ذات لها إلا بذات طرفيها فإذا قيل: (زيد قائم) ثم قيل: (زيد قائم) فذات النسبه فی الجمله الأولی مباينه للنسبه فی الثانيه لأن شخص وجود طرفيها مباين لشخص وجود طرفيها فی النسبه الثانيه وليس كذلك المعنی الاسمی لأن له مقومات ذاتيه بقطع النظر عن خصوصياته وأفراده كأفراد الإنسان فإنها مشتركه فی المقومات الذاتيه وهی الحيوانيه والناطقيه وبقطع النظر عن خصوصيات هذه الأفراد لا يمكن قطع النظر عن مقوماتها وبانعدام هذه الأفراد لا تنعدم مقوماتها وهی الحيوانيه والناطقيه فهی ثابته فی عالم اللوح وفی المرتبه السابقه علی وجودها فی الخارج او الذهن فمن أجل ذلك يمتاز المعنی الاسمی عن المعنی الحرفی بالتباين فلا يمكن ان يشترك المعنی الحرفی مع المعنی الاسمی. هذا إذا أراد المحقق العراقی من الجامع بين النسبتين الجامع الحقيقی الذاتی.

ص: ٣٥٢

وإن أراد من الجامع بينهما الجامع العنوانی الانتزاعی وهو مفهوم النسبه فيرد عليه: ان الجامع العنوانی الذاتی مفهوم اسمی وليس معنی حرفيا ولفظ النسبه موضوع بإزاء مفهوم النسبه الموجود فی الذهن كمفهوم اسمی مستقل فی اللحاظ وليس معنی حرفيا بالحمل الشايع الصناعی وإن كان مفهوما اسميا بالحمل الأولی وهو فی الحقيقه ليس معنی حرفيا بل هو مفهوم اسمی.

وإن أراد من الجامع بينهما النسبه الثالثه المباينه للنسبتين الأوليتين لأن المراد من الموصول إذا كان هو المال فنسبه الفعل إليه

نسبه الفعل الى المفعول به وإن كان المراد من الموصول التكليف فنسبه الفعل إليه نسبه الفعل الى المفعول المطلق وهاتان النسبتان متباينتان فلا يمكن اجتماعهما فى جمله واحده.

وهنا نسبه ثالثه مباينه لهما وهى نسبه الفعل الى معنى الموصول وهو الشىء المبهم فإنها نسبه أخرى مباينه للنسبتين الأوليتين فإن أراد ذلك فهى وإن كانت مباينه للنسبتين الأوليين لأنه إن أريد من الموصول التكليف فتكون النسبه نسبه الفعل الى المفعول المطلق وإن أريد من الموصول المال او الفعل فنسبه الفعل إليه نسبه الى المفعول به.

وإن أريد منه معناه الموضوع له وهو الشىء المبهم فنسبته إليه نسبه الفعل الى المفعول به ولكن نسبه مباينه للنسبتين الأوليتين إن أراد ذلك فيرد عليه أنه إن أراد أن النسبه الثالثه نسبه جامعه بين النسبتين الأوليين فقد تقدم ان الجامع الذاتى الحقيقى غير متصور بين انحاء النسب والروابط فلا يعقل وجود جامع ذاتى حقيقى بين النسبتين المتباينتين.

وإن أراد أنها نسبه ثالثه غير نسبه الفعل الى التكليف وغير نسبه الفعل الى المال بل هى نسبه الفعل الى مدلول الموصول وهو الشىء المبهم إن أراد به النسبه بنحو الموضوعيه فلا مانع من تصورها وإن أراد من هذه النسبه بنحو المعرفيه والمشيريه الى هاتين النسبتين فيرد عليه أنها ليس نسبه ثالثه فإنها ملحوظه بنحو المعرفيه والمشيريه الى هاتين النسبتين وهى نسبه الفعل الى التكليف ونسبه الفعل الى المال فلا توجد نسبه ثالثه حينئذ لأن النسبه الثالثه مجرد عنوان مشير الى هاتين النسبتين الواقعيتين.

ص: ٣٥٣

فالنتيجه: ما ذكره المحقق العراقى(قده) لا يمكن المساعده عليه.

هذا كله بحسب مقام الثبوت.

واما فى مقام الإثبات: فنسبه الفعل الى الموصول بما له من المعنى المبهم وإن كانت ممكنه إلا أنه لا يمكن فى مقام الإثبات فإنه فى مقام الإثبات بحاجه إلى قرينه وهى تماميه مقدمات الحكمه وهى غير تامه فإن من مقدمات الحكمه عدم نصب قرينه على الخلاف إذ المقدمه الأولى هى أن يكون المتكلم فى مقام البيان والثانيه ان يجعل الحكم على الطبيعى بدون التقييد بقيد والثالثه أن لا ينصب قرينه على التقييد والمقدمتان الأوليتان وإن كانتا متوفرتان إلا ان المقدمه الثالثه غير متوفره فى المقام لما تقدم من ان وقوع هذه الآيه المباركه فى سياق آيات أخرى قرينه على أن المراد من الموصول هو المال. وعلى هذا يكون السياق قرينه على تقييد الموصول بما له من المعنى بالمال فمن أجل ذلك لا تتم مقدمات الحكمه لإثبات إطلاق الموصول بما له من المعنى المطلق والمبهم.

فإذن إراده المال من الآيه المباركه متيقنه إما من جهه قرينه السياق أو من جهه الاجمال ولا ندرى أن المراد من الموصول فى الآيه المباركه هل هو المال أو التكليف فالقدر المتيقن منه المال وعلى كلا التقديرين فلا إطلاق للآيه المباركه والقدر المتيقن من الموصول المال فالآيه لا تدل على أصاله البراءه الشرعيه لأنها إنما تدل عليها إذا أريد من الموصول التكليف والمفروض انه لا يمكن إراده التكليف منه لأن قرينه السياق تدل على أن المراد منه هو المال.

هذا كله فيما ذكره المحقق العراقى(قده).

الإشكال الثانى: ما ذكره المحقق النائينى(قده) (١) وحاصله: أن كون نسبه الفعل الى التكليف نسبه الى المفعول المطلق إنما يصح فيما إذا أريد من التكليف المعنى المصدرى وأما إذا أريد التكليف بمعنى اسم المصدر فعندئذ تكون نسبه الفعل إليه نسبه الى المفعول به.

١- اجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائينى للسيد الخوئى، ج٢، ص١٦٩.

والوجه في ذلك: هو أنه إن كان الملحوظ في المصدر (التكليف) بما انه مشتمل على النسبه في الجمله فهو معنى حرفي يراد به الحدث وإن لوحظ المصدر بما هو هو لا بما هو مشتمل عل النسبه فهو ذات وليس بحدث، وعليه فإذا لوحظ التكليف في المقام بما هو مشتمل على نسبه ما فهو مصدر وحدث وحينئذ تكون نسبه الفعل اليه نسبه الى المفعول المطلق ولا يمكن ان تكون نسبه الفعل اليه نسبه الفعل الى المفعول به واما إذا لوحظ التكليف بما هو هو فيكون عباره عن ذات وغير مشتمل على النسبه وليس حدثا فإذاً بطبيعه حال تكون نسبه الفعل إليه نسبه الى المفعول المطلق.

وعلى هذا فإن أريد من التكليف في الآيه المباركه التكليف بمعنى اسم المصدر الذي هو ذات لا المصدر الذي هو حدث فعندئذ تكون نسبه الفعل اليه نسبه الى المفعول به وحينئذ لا مانع من نسبه الفعل الى المال والى التكليف فكلتا النسبتين نسبه الى المفعول المطلق .

وعليه يكون هذا الإشكال وارد على الشيخ.

وللمناقشه في هذا الإشكال أيضا مجال واسع.

أصاله البراءه – الاستدلال بالكتاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه – الاستدلال بالكتاب

ذكر المحقق النائيني(قده) أنه إن كان المراد من الموصول في الآيه المباركه المصدر فلا يصح إلا أن يكون مفعولا مطلقا واما إذا كان المراد منه اسم المصدر فيصح جعله مفعولا به والفرق بينهما هو أن المصدر إذا لوحظ بما هوهو فهو ذات وليس بحدث فإذا كان ذاتا فهي موجوده في المرتبه السابقه على الفعل فيصلح أن يكون الموصول مفعولا به واما إذا لوحظ بما هو مشتمل على نسبه ما فهو مصدر فلا يصلح إلا ان يقع مفعولا مطلقا لأنه لا وجود له إلا بوجود الفعل فليس له وجود سابق على وجود الفعل لأن المفعول المطلق يتولد من نفس الفعل مثل (علمت علما) أو (ضربت ضربا) وما شاكل ذلك.

ص: ٣٥٥

فإذاً إذا لوحظ الموصول بما هو هو وهو عباره عن التكليف فهو ذات وليس بحدث ويصلح أن يجعله مفعولا به وأما إذا لوحظ بما هو مشتمل على نسبه ما فهو مصدر فلا يصلح إلا أن يقع مفعولا مطلقا.

وعلى هذا فلا تنافي بين النسبتين فيمكن أن يجعل التكليف مفعولا به فإذا صح جعل التكليف مفعولا به من جهه انه اسم مصدر فلا تنافي حينئذ لأن الجمله عندئذ مشتمله على نسبه واحده وهي نسبه الفعل الى المفعول به سواء كان المراد من الموصول التكليف أم كان المراد منه الفعل او المراد منه المال فعلى جميع التقادير نسبه الفعل إليه نسبه الفعل الى المفعول به فعندئذ تكون الجمله مشتمله على نسبه واحده لا على نسبتين متنافيتين.

هكذا ذكره المحقق النائينى(قده)

والجواب عن ذلك: أنه لا شبهه فى ان اسم المصدر والمصدر واحد فى الواقع وفى عالم الخارج كما ذكره السيد الاستاذ(قده) وإنما الفرق بينهما فى عالم اللحاظ والذهن فإن لوحظ الحدث بما هو هو فهو حدث ويعبر عنه باسم المصدر وإن لوحظ بما هو مشتمل على نسبه ما فهو ما يعبر عنه بالمصدر. فهذا الفرق بينهما فى مقام اللحاظ وعالم الذهن واما فى عالم الواقع فلا فرق بينهما لأن لهما وجود واحد قد يعبر عنه باسم المصدر وقد يعبر عنه بالمصدر فالعلم قد يعبر عنه باسم المصدر إذا لوحظ بما هوهو وقد يعبر عنه بالمصدر ولكن فى مقام الواقع والثبوت شىء واحد ولا ـ فرق بينهما أصلا وإنما الفرق بينهما فى عالم اللحاظ وعالم الذهن لا فى عالم الواقع والخارج وإلا فالموجود فى الخارج حدث واحد.

واما تعبيره(قده) إذا لوحظ الحدث بما هو هو فهو ذات فهو غريب؛ لأن الحدث إذا لوحظ بما هو هو فهو حدث وليس له تقرر ما هوى قبل وجود الفعل فى الخارج حتى يصلح أن يكون مفعولا به وهذا ليس ذاتا فإن اللحاظ لشىء لا يغير من ذلك الشىء فلا يجعل الحدث ذاتا، فما ذكره من أن الحدث إذا لوحظ بما هو هو فهو ذات يصلح ان يجعله مفعولا به وإذا لوحظ بما هو نسبه الى شىء ما فهو يصلح أن يكون مفعولا مطلقا هذا الذى ذكره لا يرجع الى معنى محصل فإنه على كلا اللحاظين فهو حدث غايه الأمر ان الحدث قد يلاحظ بما هو هو وقد يلاحظ بما هو مشتمل على نسبه ما وفى الخارج شىء واحد فإن العلم يطلق عليه اسم المصدر تاره ويطلق عليه المصدر تاره أخرى فلا فرق بينهما من هذه الناحيه.

فالنتيجه أن ما ذكره(قـده) لا يعالـج المشـكله فإن ظاهر الآيه المباركه أن الموصول إذا كان عباره عن التكليف فهو مفعول مطلقا أى لا يكلف الله نفسا إلا تكليفا أتاها فيكون عباره عن مفعول مطلق من جنس الفعل ولا يصـلح أن يكون مفعولا به فإن المفعول به له تقرر ماهوى فى المرتبه السابقه على الفعل مثل ضرب زيد عمرا فعمرو موجود فى الخارج سواء وقع عليه الضرب أم لم يقع أو علّم عمرو زيـدا فزيـد موجود فى الخارج سواء علّمه عمرا ام لم يعلّمه فللمفعول به تقرر ماهوى فى المرتبه السابقه على وجود الفعـل فنسـبه الفعـل الى المفعول به مغـايره لنسـبه الفعـل الى المفعول المطلق فـإن المفعول المطلق من جنس الفعل مثل (علمت علما) و(ضربت ضربا) و(درست درسا) و(فكرت فكرا) وما شاكل ذلك.

فالنتيجه ان ما ذكره المحقق النائينى(قده) لا يمكن المساعده عليه.

الوجه الثالث: ما ذكره بعض المحققين (١) (قده) من ان إشكال نسبه الفعل الى المفعول به ونسبته الى المفعول المطلق مبنيه على ان المراد من الموصول التكليف ولكن الأمر ليس كـذلك. فإن المراد من الموصول هو الحكم فالحكم موضوع للتكليف ومعنى الآـيه المبـاركه لاـ يكلف الله نفسـا كلفه إلاـ حكمـا أتاها فالحكم هو موضوع الكلفه فالكلفه تترتب على الحكم من الوجوب أو الحرمـه او نحوهمـا والحكم يصـلح أن يقـع مفعولاـ به لأـن للحكم ثبـوت فى المرتبه السـابقه على الفعـل فالفعـل إنمـا يقـع على المفعول وهو موجود فى المرتبه السابقه.

وعلى هـذا فـإن كـان المراد من الموصول الحكم فلا إشـكال عندئـذ لأنه سواء أريـد من الموصول الحكم او المال او الفعل فهو يصـلح أن يكون مفعولا به على جميع التقادير وعندئذ لا إشـكال فى البين فلا تجتمع فى هذه الجمله نسبتان متباينتان نسبه الفعل الى المفعول به ونسـبه الفعل الى المفعول المطلق فى حين لو كان المراد من الموصول هو التكليف فسوف تكون نسبه الفعل اليه نسـبه المفعول المطلق الى الفعل ولكن الأمر ليس كـذلك فمعنى الآيه المباركه على هذا لا يكلف الله نفسا كلفه إلا حكما أتاها فالحكم هو موضوع الكلفه لترتب الكلفه على الحكم لأنها عباره عن العقوبه على مخالفه الحكم.

١- بحوث فى علم الاصول، تقرير بحث السيد الصدر للسيد الشاهرودى، ج٥، ص٣٢.

وما ذكره(قده) يمكنه ان يعالج المشكله ثبوتا ولكنه خلاف ظاهر الآيه المباركه في مقام الإثبات؛ فإن تفسير الآيه المباركه بذلك معناه أنه يكون معنى الآيه لا يكلف الله نفسا كلفه إلا حكما أتاها خلاف ظاهر الآيه لأن ظاهرها بحسب المتفاهم العرفي لا يكلف الله نفسا إلا تكليفا أتاها وتقدير الكلفه خلاف الظاهر وأيضا إراده الحكم من الموصول بحاجه الى قرينه فالموصول ظاهر في التكليف فمعنى لا يكلف الله نفسا إلا ما اتاها أي تكليفا أتاها.

فالنتيجه ان ما ذكره بعض المحققين وإن كان ممكنا ثبوتا وبه يعالج المشكله ويرفع الاشكال حينئذ إلا انه لا يمكن الالتزام به في مقام الإثبات لأنه على خلاف ظهور الآيه المباركه في ان المعنى لا يكلف الله نفسا إلا تكليفا.

أصاله البراءه – الاستدلال بالكتاب بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أصاله البراءه – الاستدلال بالكتاب

الوجه الرابع: ان الموصول في الآيه المباركه مفعول مطلق لا مفعول به على جميع التقادير بقرينه ان الموصول لو كان مفعولا به للزم ان يتعدى إليه الفعل بالباء لأن ماده التكليف تتعدى بالباء الى المفعول الثاني وبما أن حرف الجر غير موجود في الآيه المباركه فيكون المراد من الموصول المفعول المطلق على جميع التقادير سواء كان المراد منه المال أو التكليف أو الحكم الشرعي أو الفعل وحينئذ يكون معنى الآيه المباركه لا يكلف الله نفسا إلا كلفه والكلفه تاره تعرض على الحكم الشرعي من الوجوب والتحريم وأخرى تعرض على المال وثالثه على الفعل الخارجي. فيكون الموصول على جميع التقادير مفعول مطلق.

وعلى هذا فلا يلزم محذور اشتمال الآيه عل نسبتين متباينتين نسبه الفعل الى المفعول به ونسبه الفعل الى المفعول المطلق.

هكذا ذكر في هذا الوجه

ص: ٣٥٨

وتوضيح ذلك بأكثر من هذا: انه لا شبهه في أن الموصول في الآيه المباركه مستعمل في معناه الموضوع له وهو الشيء المبهم من جميع الجهات وانطباقه على فرده المعين في الخارج بحاجه إلى قرينه تدل على ذلك وفي المقام الموصول في الآيه المباركه إما أن ينطبق على الحكم الشرعي كالوجوب أو الحرمه او نحوهما أو ينطبق على المال او ينطبق على الفعل فهو قابل للانطباق على جميع هذه الأمور وكل واحده منها مصداق للموصول وفرد من أفراده.

واما الإيتاء الوارد في الآيه المباركه فهو بمعنى الاقتدار على جميع التقادير سواء كان المراد من الموصول الحكم ام كان المراد منه المال او الفعل فإن كان المراد منه التكليف والحكم الشرعي فهو مما تعرض عليه الكلفه من جهه الإدانه والعقوبه على المخالفه أو الكلفه من جهه امتثاله لأن المكلف معنى بامتثال التكليف وهو نحو من الكلفه وإن كان المراد من الموصول المال فعروض الكلفه عليه من جهه الانفاق فيجب عليه الانفاق وإن كان المراد من الموصول الفعل فعروض الكلفه عليه من جهه الاتيان به في الخارج.

ومن هنـا لاـ مـانع من أن يراد من الإيتاء معنى الاقتـدار بأن يكون المكلف قادرا على امتثال التكليف وقادرا على الانفاق إذا كان الموصول منطبقا على المال وقادرا على الاتيان بالفعل إذا كان الموصول منطبقا على الفعل، وعلى هـذا لا يكون الإيتاء مرددا بين الاقتـدار والإيصـال كمـا لاـ يكون المراد منه الإيصـال لأـن الآـيه المبـاركه فى مقـام بيـان الحكم الواقعى لاـ فى مقام بيان حكم الشبهات فإن الإيصال مناسب لبيان حكم الشبهات.

فـإذا كـان الموصول منطبقـا على الحكم الشـرعى تعرض عليه الكلفه وهو امتثـاله فلاـ بـد ان يكون قـادرا على الامتثال وإذا كان منطبقا على المال فلا بد أن يكون المكلف قادرا على الانفاق واما إذا كان الموصول منطبقا على الفعل فلا بد ان يكون المكلف قادرا على الاتيان به.

ص: ٣٥٩

هذا بحسب مقام الثبوت.

واما فی مقام الإثبات فهل یمکن إراده هذا الإطلاق من الموصول أو لا یمکن؟

والجواب: ان إراده هـذا الإطلاق من الموصول تتوقف علی قرینه الحکمه وهی مقـدمات الحکمه فإن تمت فلا مانع من إراده الإطلاق من الموصول بالنسبه الی جمیع هـذه الأمور من التکلیف والمال والفعل إلا أن قرینه السیاق تمنع من ذلک فإنها تـدل علی أن المراد من الموصول فی الآیه المبارکه هو المال لأن الموصول متصف بوصف الإیتاء من الله تعالی لکل عبـد وعندئـذ لا یکون له إطلاق یشمل الفعل والتکلیف.

وعلی هذا فلا یمکن الاستدلال بالآیه الکریمه علی أصاله البراءه الشرعیه فالآیه أجنبیه عن الدلاله علی البراءه الشرعیه.

ولو سلم ان الآیه داله علی البراءه وأن الموصول فی الآیه مطلق فیشمل التکلیف والمال والفعل فالتکلیف إذا کان متصفا بوصف الإیتاء من الله تعالی للعبـد فمن المعلوم ان اتصاف التکلیف بهـذا الوصف یکون فی المرتبه السابقه فیکون مفعولا به ولا یصلح لأن یکون مفعولا مطلقا لأن المفعول المطلق من مشتقات الفعل فلا یعقل أن یکون أجنبیا عن الفعل فالموصول المتصف بوصف الإیتاء من الله تعالی للعبـد أجنبی عن التکلیف فلا یصلح أن یقع مفعولا مطلقا بل هو مفعول به کما لو کان المراد منه المال او الفعل. فعلی تقـدیر تسلیم ان الآیه مطلقه فلا مانع من الاستدلال بالآیه الکریمه علی أصاله البراءه الشرعیه وإنما الکلام فی مفاد الآیه الکریمه فهل مفادها البراءه الشرعیه ولکن بنحو قاعده قبح العقاب بلا بیان بنحو تکون أصاله الاحتیاط الشرعیه وارده علیها ورافعه لموضوعها کما إذا فرضنا أن مفاد الآیه المبارکه نفی الکلفه عن التکلیف الواقعی غیر الواصل الی المکلف فلا شبهه عندئـذ أن دلیل الاحتیاط یـدل علی إیصال التکلیف الواقعی بإیجاب الاحتیاط لأن إیجاب الاحتیاط طریق الی إثبات الواقع وإیصاله وإحرازه فتکون أصاله الاحتیاط الشرعیه وارده علی البراءه الشرعیه کما انها وارده علی قاعـده قبح العقاب بلا بیان لأن الاحتیاط الشرعی بیان جزما.

ص: ۳۶۰

وإن كـان مفـاد الآـيه الكريمه نفى الكلفه فى مورد الجهـل بالأحكـام الواقعيه والشـك فيه ففى مثل ذلك لا يكون دليل إيجاب الاحتيـاط الشـرعى واردا عليه بـل هو معـارض له لأـن دليـل إيجـاب الاحتيـاط الشـرعى يـدل على انه فى مورد الجهل بالأحكام الـواقعيه الشـرعيه هو مورد لوجوب الاحتيـاط وهـذه الآـيه تـدل على أن هـذا المورد موردا لأصـاله الـبراءه الشـرعيه فعندئـذ تقع المعارضه بين أصاله البراءه الشرعيه وأصاله الاحتياط.

هذا هو الفرق بين مفاد الآيه الكريمه.

ومن هنـا يظهر الفرق بين مفـاد هـذه الآـيه ومفاد الآيه الأولى؛ فإن مفاد هـذ الآيه نفى الكلفه عن التكليف مباشـره واما مفاد الآيه الأولى فهو نفى العقوبه والعذاب على مخالفه التكليف الواقعى.

فالنتيجه ان هـذه الآيه فى مقام الإثبات لا تـدل على أصاله البراءه الشـرعيه ولو سـلم دلالتها فمدخولها مردد بين فرضـين: الفرض الأـول والفرض الثـانى وهـل الصـحيح الأـول منهمـا أو الصـحيح الثانى سوف نتكلم فيها فى مورد المعارضه بين أصاله الاحتياط واصاله البراءه الشرعيه.

هذا تمام كلامنا فى هذه الآيه المباركه.

أصاله البراءه – الاستدلال بالكتاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه – الاستدلال بالكتاب

الآـيه الثـالثه: وهى قوله تعـالى: (قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ) (۱)

والاستدلال بالآيه الكريمه ان الله تعالى علم نبيه الأكرم(ص) كيفيه المحاجه مع اليهود الذين يدعون محرمات أخرى فى الشريعه المقـدسه غير مـا هو موجود فى الآـيه الكريمه فـإن الله تعـالى علم طريق المحاجه معهم فقال الله: قل لهم لا أجـد فيما أوحى إلى محرما.

۱- سوره الانعام، آيه۱۴۵.

ويمكن تصوير ذلك على مجموعه من النكات:

النكته الأولى: أن الله تعالى حينما علّم نبيه الأكرم بهـذه الكيفيه من المحاجه مع اليهود وهى العـدول من التعبير بعدم الوجود إلى التعبير بعـدم الوجـدان مع ان عـدم الوجـدان لاـ يـدل على عـدم الوجود ولكن مع ذلـك قال النبى(ص): لا أجـد فيما اوحى إلى

محرمـا أى مـا اوحى الله تعـالى إلى غير مـا هو موجود فى الآـيه المبـاركه وبطبيعه حال هناك محرمات فى الشـريعه المقـدسه ما اوحى الله تعـالى لنبيه بها وفى رسالته موجوده تلك المحرمات ولكن ما أوحى الله تعالى بهـذه المحرمات الى حين صـدور هـذه الآـيه المبـاركه وإلاـ فمن الواضـح ان جميع الشـريعه ممـا اوحى الله تعـالى بها على نبيه فلا محاله يكون الوحى بالتدريـج وليس بالـدفعه وكـذا فى رسـاله النبى الأـكرم المشـتمله على جميع الأحكـام الشـرعيه مـا أوحى الله تعالى جميع ما فى الرساله الى النبى الأـكرم(ص) مره واحـده فـإنه غير معقـول ومن هنـا يكون الوحى بالتدريـج على طول عشـرين سـنه إلى تمـام الـدين بمـا له من الأحكام.

فنكته قول النبى الأكرم(ص) بذلك بعد تعليم الله له هى أنه لا اجد فيما أوحى إلى محرما إلا هذه المحرمات الموجوده فى الآيه الكريمه لأـن نزول الوحى كان تـدريجيا وإلا فهناك محرمات موجوده فى الشـريعه المقـدسه وفى أم الكتاب وفى الرساله. هـذه هى النكته من العدول بالتعبير عن عدم الوجود الى عدم الوجدان.

النكته الثـانيه: ان اليهود لاـ يصـدقون بـالنبى الأكرم(ص) سواء علمه بكيفيه المحاجه معهم بعـدم الوجود او كيفيه المحاجه معهم بعـدم الوجـدان ولكن حيث إن عـدم الوجـدان أفصح وأوقع فى النفوس فى مقام المحاجه ولهذا عدل عن عدم الوجود الى عدم الوجـدان ولعل النكته فى العـدول هو هـذا وإلا فى النبى الأكرم(ص) لا فرق بين التعبير بعـدم الوجدان والتعبير بعدم الوجود لأن عدم وجدانه مساوق لعدم الوجود.

النكته الثالثه: ان الظاهر من الروايات أن الآيه الكريمه لا تختص بموردها فإن مورد الآيه المحاجه مع اليهود بل الآيه فى مقام بيان كبرى كليه وتطبيق تلك الكبرى على المقام فالعدول من عدم الوجود إلى عدم الوجدان لنكته عامه وهى أن عدم الوجدان فى الشبهات الحكميه إذا كان من النبى الأكرم(ص) او من الأئمه الأطهار(ع) فهو يدل على الترخيص الواقعى أى إطلاق العنان واقعا واما إذا كان عدم الوجدان من غير المعصوم كالفقهاء والمجتهدين إذا قاموا بالفحص فى الشبهات الحكميه عن وجود الدليل على الحكم الشرعى من الوجوب او التحريم ولم يجدوا الدليل فعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود.

فعدم وجدانه يفيد الترخيص الظاهرى ويفيد إطلاق العنان الظاهرى وهو مفاد أصاله البراءه الشرعيه.

وعلى ضوء هذه النكته العامه يمكن الاستدلال بالآيه الكريمه على أصاله البراءه الشرعيه أى إذا قام الفقهاء والمجتهدين بالفحص فى الشبهات الحكميه عن الدليل ولم يجدوا الدليل على الوجوب أو الحرمه فيها مع احتمال وجوده فعندئذ لا مانع من التمسك بأصاله البراءه لإثبات الترخيص فى هذه الشبهات فيجوز الإتيان فى الشبهه التحريميه ويجوز الترك فى الشبهه الوجوبيه ظاهرا بمقتضى أصاله البراءه الشرعيه.

واما على ضوء النكتتين الأوليين فالآيه أجنبيه عن الدلاله على أصاله البراءه الشرعيه.

وهنا تعليقان على دلاله الآيه المباركه على أصاله البراءه الشرعيه:

التعليق الأول: ان المذكور فى الآيه الكريمه عدم وجدان النبى الأكرم(ص) ومن الواضح ان عدم وجدانه مساوق لعدم الوجود فى الواقع فإذاً لا شك فى المقام فى ثبوت الواقع وعدم ثبوته حتى يتمسك بأصاله البراءه.

ولكن هذا التعليق غير صحيح؛ فإن هذا التعليق مبنى على الغفله عن النكته العامه وهى أن العدول من عدم الوجود الى عدم الوجدان مبنى على نكته عامه ولا يمكن ان يكون جزافا وهى ان عدم الوجدان إذا كان من المعصومين فهو مساوق لعدم الوجود وأما إذا كان من غير المعصومين فهو غير مساوق لعدم الوجود فاحتمال الوجود موجود وعندئذ لا مانع من التمسك بأصاله البراءه الشرعيه.

ص: ٣٦٣

هـذا مضافا إلى أن فى هـذا التعليق تخيل اختصاص الآيه الكريمه بموردها وهو عـدم وجـدان النبى الأكرم(ص) ومن الواضح ان المورد لا يكون مخصصا ولا مقيدا.

فـالنتيجه ان هـذا التعليق غير وارد، فلو فرضـنا ان النكته العـامه هى الأـظهر من الآـيه الكريمه فلاـ مانع من التمسك بأصاله البراءه الشـرعيه فى الشـبهات الحكميه بعـد الفحص وعدم وجدان الدليل على الحكم الشـرعى، واما إذا قلنا أن الأظهر هو النكته الأولى دون النكته الثالثه العامه فتكون الآيه أجنبيه عن المقام.

التعليق الثـانى: مـا ذكره بعض المحققين (١) (قـده) على ما فى تقرير بحثه من ان عـدم وجـدان النبى الأكرم(ص) بالنسـبه الى ما وصل إليه بالوحى (لا أجد فيما أوحى إلى) ولم ينف ما شرع من قبله وإنما نفى ما اوحى الله تعالى به واما ما شرعه فهو لم ينف ذلك.

ولكن لا يمكن الاعتماد على ذلك أيضا فإن النبى الأكرم(ص) إنما يكون مشـرعا بالوحى او بنزول جبريل عليه لا مسـتقلا بدون وصول الوحى من الله تعالى إليه أو بدون نزول جبريل.

فـالنتيجه: أن الآـيه لو لـم تكـن ظـاهره فى النكته الأـولى فلا مانع من حملها على النكته الثالثه وهى أن تعليم الله تعالى لنبيه الأكرم بكيفيه مخاطبه اليهود بعـدم الوجدان بعد العدول من المخاطبه بعدم الوجود لا يمكن أن يكون جزافا وبلا نكته والنكته هى نكته عامه عرفيه وهى ان عـدم الوجـدان إذا كان من المعصومين فهو مساوق لعـدم الوجود ولا موضوع حينئـذ لأصاله البراءه الشـرعيه واما عـدم الوجـدان إذا كان من غير المعصومين كالفقهاء والمجتهـدين فلا يساوق عـدم الوجود ولا يـدل على عدم الوجود فهو منشأ للشك فى ثبوت الحكم الشرعى وعدم ثبوته فلا مانع من التمسك بأصاله البراءه.

١- بحوث فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الصدر للسيد الشاهرودى، ج۵، ص۳۴.

أصاله البراءه – الاستدلال بالكتاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه – الاستدلال بالكتاب

إلى هنـا قـد تبين أن معنى الآيه الكريمه هو المحاجه بعـدم الوجـدان ولكن يطبق فى مورده الخاص وهو المحاجه مع اليهود وقد علّم الله تعـالى نبيه الأكرم(ص) طريقه المحاجه مع اليهود وهى عـدم الوجـدان لا عـدم الوجود مع ان الأنسب هو المحاجه بعـدم الوجود فإن اليهود أدعوا محرمات أخرى غير المحرمات المـذكوره فى الآيه الكريمه فيكون الأنسب التعبير بعدم وجود محرمات أخرى غير المحرمات المذكوره فى الآيه الكريمه.

وعليه يكون العـدول من المحاجه بعدم الوجود إلى المحاجه بعدم الوجدان لا محاله لنكته ولا يمكن أن يكون جزافا واما تطبيقه فى مورد الآيه فلعله لنكته إفهام اليهود أن عـدم وجـدان النبى الأكرم(ص) يكفى فى عـدم الوجود أو أن نكتته ان عـدم الوجدان فى مقام الاحتجاج أفصح وأوقع فى النفوس من عدم الوجود.

واما نكتته العامه باعتبار أن عـدم الوجـدان معنى عام جامع بين العلم بالعـدم وبين عـدم العلم فالعـدول من عدم الوجود الى عدم الوجدان إنما هو لنكته عامه تشـمل جميع الشبهات الحكميه سواء كانت فى زمن المعصومين اوفى عصر الغيبه فإن عدم الوجدان يختلف باختلاف الموارد والأشـخاص فإن كان من المعصوم فهو مساوق للعلم بعدم الوجود فى الواقع فى الشبهات الحكميه بعد الفحص وعدم وجدان الدليل وإن كان من غيره فيكون مساوق لعدم العلم فإذا فحص فى الشـبهات الحكميه ولم يجد دليلا على الوجوب أو الحرمه فيكون عدم وجدانه مساوقا لعدم العلم بالواقع فاحتمال وجود الدليل فى الواقع موجود ولكنه غير واصل اليه.

وعلى هـذا يـدل عدم الوجدان من المعصوم على الترخيص الواقعى وإطلاق العنان واقعا وأما عدم الوجدان من غير المعصوم فهو يدل على الترخيص الظاهرى وعليه فلا مانع من الاستدلال بالآيه الكريمه على أصاله البراءه.

ص: ٣٦٥

واما العليق الذى ذكره بعض المحققين على الاسـتدلال بهذه الآيه وحاصـله: أن مورد الآيه الكريمه هو عدم وجدان النبى الأكرم وهو مساوق لعـدم صـدور الوحى ولعـدم صـدور التشـريع وعدم صدور الدليل، ومن الواضح ان موضوع أصاله البراءه ليس عدم صدور التشريع وعدم صدور الدليل بل موضوعها عدم وصول الدليل لا عدم صدوره والآيه لا تدل على ذلك.

هـذا التعليق مبنى على تطبيق مفاد الآيه على موردها فإن مفادها إذا طبق على موردها تكون أجنبيه على الدلاله على أصاله البراءه الشـرعيه إذ لا شك فى عـدم صدور تشـريع آخر فى مورد الآيه ولهذا لا مورد لأصاله البراءه الشـرعيه لأن دلاله الآيه على أصاله البراءه الشـرعيه مبنيه على نكته عامه وهى ان عـدم الوجـدان فى نفسه لا يـدل على عـدم الوجود وهذا معنى عام كما هو واضـح جـامع بين العلم بالعـدم وبين عـدم العلم فالعـدول من عـدم الوجود إلى عـدم الوجـدان معنى عـام مبنى على نكته عامه وهى أن الفحص إذا كان من المعصوم كان مساوق للعلم بالعـدم فلا مجال لأصاله البراءه الشـرعيه واما إن كان الفحص من غير المعصوم

كما فى عصر الغيبه فهو مساوق لعدم العلم وعدم الوصول وهو موضوع لأصاله البراءه الشرعيه.

فالنتيجه: أنه على ضوء هذه النكته العامه لا مانع من الاستدلال بها على أصاله البراءه الشرعيه.

ولكن هل الأخبار الداله على إيجاب الاحتياط فى الشبهات التحريميه وفى الشبهات الوجوبيه صالحه لمعارضه الآيه المباركه او غير صالحه لذلك؟ باعتبار أن الآيه المباركه تدل على الترخيص الظاهرى فى الشبهات الحكميه الوجوبيه والتحريميه وروايات الاحتياط تدل على وجوب الاحتياط فيها فعندئذ هل تصلح هذه الروايات لمعارضه الآيه الكريمه أم لا؟

قد يقال كما قيل: بعدم صلاحيه هذه الروايات لمعارضه الآيه الكريمه لأنها مخالفه للكتاب والروايات المخالفه للكتاب لا تكون حجه فى نفسها وداخله فى الروايات التى تنص على ان ما خالف الكتاب زخرف او باطل او لم أقله وهى روايات متعدده وصحيحه وبما أن روايات الاحتياط مخالفه للآيه الكريمه فتدخل فى تلك ا لروايات فلا تكون روايات الاحتياط حجه فى نفسها لأنها مخالفه للكتاب وباطله وزخرف ولم تصدر من الأئمه الأطهار(ع).

والجواب عن ذلك: ان الروايات المخالفه للكتاب التى لم تصدر منهم(ع) موضوعها المخالفه للكتاب والسنه والمراد من المخالفه إما بنحو التباين كما لو دل الكتاب على حرمه شيء والروايه دلت على عدم حرمته فلا محاله تكون مثل هذه الروايه مطروحه لعدم صدورها منهم(ع) وقد تكون المخالفه بنحو العموم والخصوص من وجه فأيضا لا تكون هذه الروايات صادره منهم(ع) فى مورد الاجتماع بمقتضى هذه الروايات الناصه على أن ما خالف الكتاب والسنه فهو زخرف وباطل ولم يصدر منّا.

فموضوع الروايات هو المخالفه بأى نحو من هذين النحوين.

وأما إذا كانت المخالفه بنحو العموم والخصوص المطلق او بنحو المطلق والمقيد فلا مانع من صدورها بل قد صدرت جزما روايات مخالفه لعموم الكتاب وإطلاقه ومن هنا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وتقييد إطلاقه به.

وما نحن فيه كذلك فإن روايات الاحتياط أخص من الكتاب والكتاب يدل على أصاله البراءه مطلقا فى الشبهات الحكميه من الوجوب والتحريم وغيرهما وأما روايات الاحتياط فهى مختصه بالشبهات الحكميه التحريميه فقط ولا تشمل الشبهات الوجوبيه ولهذا تكون نسبتها إلى الآيه نسبه المقيد إلى المطلق والخاص الى العام ومثل هذه المخالفه غير مشموله لتلك الروايات كما ذكرنا.

إلى هنا قد تبين أنه لا مانع من الاستدلال على أصاله البراءه الشرعيه بهذه الآيه إلا ان روايات الاحتياط تقيد إطلاقها بغير الشبهات التحريميه لأن وظيفه المكلف فى الشبهات التحريميه الاحتياط.

هذا تمام كلامنا فى هذه الآيه.

الآيه الرابعه: قوله تعالى : (وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ إِنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (١) فإنها تدل على انه ليس من شانه تعالى إضلال قوما قبل هدايتهم وبيان الحجه عليهم فإن المراد من الموصول فى الآيه (ما يتقون) الأحكام الشرعيه من الوجوبات والتحريمات فقبل بيان تلك الأحكام الشرعيه وإتمام الحجه لا يكون من شانه اتعالى الإدانه والعقوبه لأن الإضلال عباره عن العقوبه والمضل هو المتمرد والعاصى فالمعنى أنه ليس من شانه تعالى العقوبه على فعل واجب وترك محرم ما لم يبين ذلك الوجوب أو الحرمه وإتمام الحجه عليهما.

١- سوره التوبه، آيه ١١٥.

ولكن هل أن مفاد الآيه أصاله البراءه الشرعيه او ان مفادها أصاله البراءه العقليه وهى قاعده قبح العقاب بلا بيان؟

أصاله البراءه – الاستدلال بالكتاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه – الاستدلال بالكتاب

كان كلامنا فى قوله تعالى: (وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ إِنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (١) وتقريب الاستدلال بهذه الآيه انها داله على ان الله تعالى لا يقوم بإضلال قوم وإدانتهم وعقوبتهم قبل إتمام البيان والحجه عليهم، وعلى هذا تكون الآيه داله على أصاله البراءه وحيث إن البيان فى الشبهات الحكميه سواء كانت وجوبيه ام تحريميه إذا لم يتم بعد الفحص ولم يجد الدليل والحجه على الحكم من الوجوب أو الحرمه فلا يعاقب الله تعالى على الفعل أو الترك لأنه عقاب قبل إتمام الحجه والبيان عليه وهو لا يصدر من الله تعالى.

ودعوى ان مفاد الآيه الكريمه رفض الإضلال عن الأمم السابقه ولا صله لها بنفى العقوبه الأخرويه وذلك بقرينه الفعل الماضى فى الآيه (وما كان) فإنه قرينه على أنه الله تعالى لا يضل قوما من الأمم السابقه قبل البيان عليهم فلا صله لها بأصاله البراءه الشرعيه فى الشبهات الحكيمه من الوجوب او الحرمه.

هذه الدعوى مدفوعه: بأنه لا توجد قرينه لا فى الآيه الكريمه ولا من خارجها على نظر الآيه إلى الأمم السابقه بل جمله (ما كان) شاهده على عدم اختصاص نفى الإضلال والعقوبه بالأمم السابقه لأن المتفاهم العرفى من هذه الجمله كما تقدم هو أنه ليس من شانه تعالى ولا يليق به ان يضل قوما ويعاقبهم قبل إتمام الحجه عليهم وقبل البيان فهى إذاً داله على نفى الشأنيه وحينئذ لا فرق فيه بين نفى العقوبه عن الأمم السابقه ونفى العقوبه عن الأمم اللاحقه ولا بين نفى العقوبه الدنيويه ونفى العقوبه الأخرويه لأن كلا منهما لا يليق بشأنه تعالى وتقدس معاقبه قوما أو طائفه او شخصا بدون بيان وحجه.

ص: ٣٦٨

١- التوبه/السوره٩، الآيه١١٥.

ودعوى اختصاص الآيه ببعض العقوبه دون جميعها لأن الآيه مختصه بالإضلال وهو الانحراف إما فى العقيده أو فى العمل الخارجى ولا تعم العقوبات الأخرويه وما شاكل ذلك من العقوبات الأخرى.

هذه الدعوى مدفوعه: فإن هذه الجمله تدل عل أنه ليس من شأنه تعالى ذلك وحينئذ لا فرق بين أن يكون المذكور فى الآيه عقوبه خاصه او لا يكون ذلك مذكورا طالما أن الآيه تدل على أنه ليس من شان الله تعالى أن يعاقب من دون إتمام الحجه بلا فرق بين العقوبه الدنيويه والعقوبه الأخرويه فهذه الجمله تدل على عدم الفرق وإن كان المذكور فى الآيه عقوبه خاصه.

فالنتيجه: أنه لا إشكال من هذه الناحيه فى الآيه الكريمه.

هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى أن المراد من الموصول فى قوله تعالى: (وما يتقون) هو الأحكام الشرعيه ولكن هل المراد منه خصوص الأحكام الشرعيه الواقعيه أو المراد منه ما هو الأعم من الحكم الواقعى والظاهرى كإيجاب الاحتياط؟ فهنا وجهان:

الوجه الأول: ان المراد منه فى الآيه خصوص الأحكام الواقعيه لا الأعم منه ومن الأحكام الظاهريه وذلك بقرينه أن ظاهر الآيه المباركه إنما هو العقوبه على مخالفه الموصول نفسه بعد البيان وهذا يشكل قرينه على أن المراد من الموصول هو الحكم الواقعى فإن مخالفه الحكم الواقعى بنفسه توجب استحقاق العقوبه وإما وجوب الاحتياط الذى هو حكم ظاهرى فقد ذكرنا غير مره أنه وجوب طريقى وليس له شأن غير تنجيز الواقع عند الإصابه والتعذير عند الخطأ ولهذا لا عقوبه على مخالفته بنفسه إلا على مخالفه الواقع ولا مثوبه على موافقته بنفسه إلا على موافقه الواقع فمن أجل ذلك الموصول لا يشمل الحكم الظاهرى كوجوب الاحتياط وحجيه الأمارات وما شاكلهما لأنها احكام طريقيه لا شان لها إلا تنجيز الواقع عند الإصابه والتعذير عند الخطأ وهذا قرينه على ان المراد من الموصول هو الحكم الواقعى لأن ظاهر الآيه هو أن العقاب إنما هو على مخالفه الموصول بنفسه بعد البيان وإتمام الحجه مع أنه لا عقوبه على مخالفه نفس وجوب الاحتياط ولا مثوبه على موافقه نفس وجوب الاحتياط كما هو الحال فى حجيه الأمارات فإنه لا عقوبه على مخالفه نفس الأماره إلا العقوبه على التسبب بضياع مصلحه الواقع عند عدم الإصابه ولا مثوبه على موافقه نفس الأماره إلا المثوبه على تحصيل مصلحه الواقع عند الإصابه.

وعلى هذا يكون المراد من الموصول فى الآيه المباركه هو الحكم الواقعى لا الأعم منه ومن الحكم الظاهرى.

الوجه الثانى: ان المراد منه ما هو أعم من الحكم الواقعى والظاهرى فإن الحكم هو المعنون بعنوان التقوى والسبب لحصول التقوى ولا فرق من هذه الناحيه بين الحكم الواقعى والحكم الظاهرى فكما ان الحكم الواقعى سبب للتقوى فكذلك الحكم الظاهرى فإن إيجاب الاحتياط أيضا سبب للتقوى لأن الاحتياط من اظهر وأرقى مراتب العبوديه ولهذا يكون سببا للتقوى فكما ان امتثال الحكم الواقعى سبب للتقوى كذلك موافقه الاحتياط سبب للتقوى وظاهر الآيه الكريمه أن نفى العقوبه ونفى الإدانه والإضلال إنما هو بعد البيان فما لم يبين سبب التقوى فلا عقوبه ولا إدانه ولا إضلال وسبب التقوى يشمل الحكم الواقعى والحكم الظاهرى معا.

وعلى هذا فالآيه الكريمه تدل بنفسها على إيجاب الاحتياط فى الشبهات الحكميه الوجوبيه والتحريميه وروايات الاحتياط رغم اختصاصها بالشبهات التحريميه ولكن مع ذلك لا تصلح أن تكون مقيده للإطلاق الآيه المباركه لما ذكرناه فى بحث المطلق والمقيد من أن حمل المطلق على المقيد إنما هو فى موردين:

أحدهما: فيما إذا كان الحكم المجعول فيهما واحدا وهو إما ثابت للمطلق أو ثابت للمقيد كما إذا قال المولى: (صل) وبعد ذلك قال: (صل مستقبل القبله) فإنه لا بد من تقيد المطلق بالمقيد فإن الحكم المجعول فيهما واحدا وهو إما ثابت للمطلق او للمقيد فلو كان ثابت للمطلق لكان القيد لغوا وجزافا وهذا لا يمكن صدوره من المولى الحكيم ولهذا لا بد من التقييد وأن الحكم ثابت لحصه خاصه وهى الحصه المقيده.

ثانيهما: فيما إذا كان التنافى بينهما بالإيجاب والسلب وإن كان الحكم المجعول فيهما انحلاليا كما إذا قال المولى أكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق منهم فإنه لا بد من حمل المطلق على المقيد، فإن كان المطلق والمقيد كلاهما مثبتين والحكم المجعول فيهما انحلاليا فلا وجه لحمل المطلق على المقيد كما إذا قال المولى أكرم العلماء ثم قال أكرم العلماء العدول فالمقيد أيضا مثبت كالمطلق فلا وجه لحمل المطلق على المقيد والحكم المجعول فيهما انحلالى ثابت لكل فرد من أفراد العلماء بل يحمل المقيد فى مثل هذه الموارد على أفضل الافراد ويبقى المطلق على حاله غايه الأمر ان إكرام العلماء العدول أظهر من إكرام مطلق العلماء.

وما نحن فيه كذلك فإن الآيه المباركه تدل على إيجاب الاحتياط فی مطلق الشبهات أعم من أن تكون وجوبيه أو تحريميه وروايات الاحتياط تدل على وجوب الاحتياط فی الشبهات التحريميه فقط فعندئذ لا وجه لحمل الطلق على المقيد باعتبار أن الحكم المجعول فيهما وهو إيجاب الاحتياط انحلالی وثابت لكل فرد من أفراد الشبهه غايه الأمر يحمل المقيد على أفضل الأفراد ويبقى المطلق على حاله.

وعلى هذا تكون الآيه داله على إيجاب الاحتياط فی الشبهات الحكميه ولا تدل على أصاله البراءه الشرعيه بل يكون مفادها أصاله البراءه العقليه أی قاعده قبح العقاب بلا بيان ولكن هذه القاعده مرفوعه بقاعده الاحتياط لأن أصاله الاحتياط وارده على هذه القاعده ورافعه لموضوعها وجدانا لأن موضوع هذه القاعده عدم البيان ولا شبهه فی أن إيجاب الاحتياط بيان فأصاله الاحتياط وارده على هذه القاعده.

إلى هنا قد تبين عدم تماميه دلاله شیء من الآيات على أصاله البراءه الشرعيه إلا فی بعض الفروض.

هذا تمام الكلام فی الاستدلال بالآيات الكريمه.

وبعد ذلك يقع الكلام فی الاستدلال بالروايات على أصاله البراءه الشرعيه.

ص: ٣٧١

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ۹

المقدمة:
تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامى عام ۱۴۲۶ الهجرى فى المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فى الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:
نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فى العلوم الإسلامية وتبعثرها فى أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين فى العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهى منظمة فى برامج إلكترونية وجاهزة فى مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.
وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:
نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبىّ عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ فى المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة فى الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين فى الحوازت العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها فى ملفات الكترونية

السياسات:
مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمى البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

٤.CHM

٥.PDF

٦.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقیق أهدافنا وعرض المعلومات علینا.
عنوان المکتب المرکزی
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهید محمد حسن التوکلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir
البرید الالکترونی : Info@ghbook.ir
هاتف المکتب المرکزی ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵
هاتف المکتب فی طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱
قسم البیع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمین ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.



مرکز القائمیه اصبهان
للبحوث والتحریات الکمبیوتریة
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹